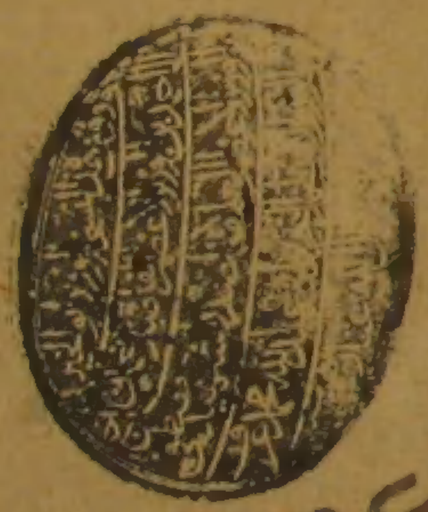
KÖPRÜLÜ KÜTÜPHANESİ
153
Dr. Ahmet

استصحبه العبد الضعيف احمد الوزير
الوقفي ابن نعمان الوزير الشهير كوپرلي زاده
بسر الله الحسنى والزيادة



١٥٤

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها
متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للخلق
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل
فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق
واللمس وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له
والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر المتواتر
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم
على الكذب وهو موجب العلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان
الثانية الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو
يوجب العلم الاستدلالي والعلم الثابت به يضاهي
العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثلج
واما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما يجب به

بالبديهة فهو ضرورة كالعلم بان كل شيء اعظم
من جزئه وما يجب بالاستدلال فهو اكتسابي
والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء
عند اهل الحق والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو
اعيان واعراض فالاعيان حاله قيام بذاته وهو
اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء
الذي لا يتجزى والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث
في الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم
والروائح والله تعالى للعالم هو الله تعالى الواحد
القديم الحي القادر العليم السميع البصير الذي
المريد ليس بعرض ولا بجسم ولا بجوهر ولا مصور
ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متجزء ولا مركب
ولا متناه ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية
ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه ولا يشبهه شيء
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء وله صفات ازلية
قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره وهي العلم والقدرة
والحيوة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية

والفعل والتخليق والترزيق والكلام وهو متكلم بكلام
هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات
وهو صفة منافية للسكوت وآفاته والله تعالى متكلم بها
آمر بناهٍ مخبر وكلام الله تعالى غير مخلوق وهو
مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا
مسموع باذاننا غير حال فيها والتكوين صفة الله تعالى
ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه او هو غير
المكوّن عندنا والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة
بذاته تعالى وارادته تعالى جايزة في العقل واجبة
بالنقل ودالدليل السمعي بالايجاب رؤية المؤمنين
الله تعالى في دار الآخرة غير محالة لا في مكان ولا على جهة
من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهي كلها
بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره وللعباد
افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن
منها برضاء الله تعالى والقبيح منها ليس برضاه

مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب والآلات
والجوارح وصحة التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه وما يوجد من الالم
في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في
الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك
مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والمقتول
ميت باجله والاجل واحد والحرام رزق وكل ما يتغذى
رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور انه لا يأكل
انسان رزقه او يأكل رزق غيره والله تعالى يفضل
من يشاء بما يهدي ما من به ما والاصلح للعبد فليس
ذلك بواجب على الله تعالى وعذاب القبر للكافرين
وبعض عصاة المؤمنين ونعيم اهل الطاعة في القبر
بما يعلمه الله تعالى ويريده وسؤال منكر ونكير
بالدلائل السمعية والبعث حق والوزن حق والكتاب
حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة
حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان

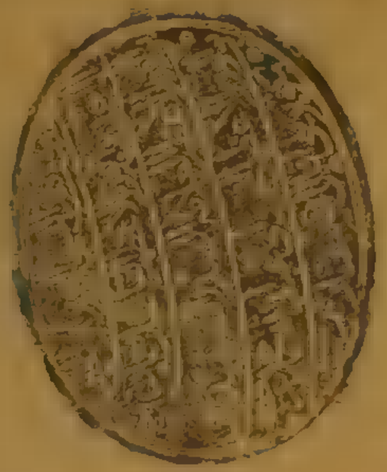
لا ينفيان ولا يفنى احدهما والكبيرة لا تخرج العبد
المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر والشرك لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من
الصغاير والكباير ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو
عن الكبيرة اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر
والشفاعة نابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكباير
بالمستفيض من الاخبار ويدخل الكباير من المومنين
لا يخلدون في النار والايمان هو التصديق بما جاء النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم من عند الله تعالى والاقرار به بالجنان
فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد
ولا ينقص والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مومن حقا
ولا ينبغي ان يقول انا مومن ان شاء الله تعالى والسعيد
قد يشقى والشقي قد يسعد والتغير يكون على السعادة
والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات
الله تعالى ولا تتغير على الله ولا على صفاته وفي ارسال
الرسل حكمة قد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر

مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون
اليه من امور الدنيا والدين وايدهم بالمعجزات
الناقضات للعادات وكل الانبياء آدم
عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقد روى
بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان
لا يقتصر على عددهم في التسمية فقد قال الله تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك
ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم
او يخرج منهم من هو منهم وكلهم كانوا مخبرين
مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين والافضل
الانبياء محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والملائكة عباد
الله تعالى العاملون بامره لا يوصفون بذكورة
ولا انوثة وقد كتب انزلها على انبيائه وبين
فيها امره ونهيه ووعده ووعيده والمعراج
لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى
السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق وكرامات
الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة

للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة
وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة
والمشى على الماء والطيران فى الهواء وكلام الجماد والعجماء
وانه دفاع توجه البلاء وكفاية المهم من الاعداء وغير
ذلك من الاشياء ويكونه ذلك معجزة للرسول
عليه السلام الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من
امته لانه يظهر بها انه ولى ولن يكون وليا الا وان
يكون محقا فى ديانته وديانته التصديق والاقرار
برسالة رسوله وافضل البشر بعد نبينا ابو بكر
الصديق رضى الله عنه ثم عمر الفاروق ثم عثمان
ذو النورين ثم على المرتضى رضى الله عنهم وخلافتهم
على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلثون سنة
ثم بعدها ملك وامارة والسلطان لابد لهم من امام
يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وتدبير امورهم
وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة
والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد
وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادة

القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك ثم
ينبغى ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا
ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص
ببنى هاشم واولاد على ولا يشترط فى الامام ان يكون
معصوما ولا انه يكون افضل من اهل زمانه
انه يكون من اهل الولاية سايسا قادرا على تنفيذ الاحكام
وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم
ولا ينعزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر ونصلى على كل بر وفاجر ونكف
عن ذكر الصحابة الا بخير ونشهد بالجنة للعشرة
الذين بشرهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ونرى
المسح على الخفين فى السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر
ولا يبلغ الولى درجة الانبياء ولا يصل العبد الى
حيث يسقط عنه الامر والنهى والنصوص تحمل
على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها
اهل الباطن الحاد يكفر ورد النصوص كفر واستدلال

المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستهزاء
على الشريعة كفر واليأس من الله كفر والامن من
عذاب الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبره عن
الغيب كفر والعدم ليس بشيء وقد دعا الاحياء
للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضي الحاجات وما اخبر به النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم من اشراط الساعة من
خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج
ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع
الشمس من مغربها فهو حق
قد يخطئ ويصيب
افضل من رسل الملائكة
افضل
من عامة البشر
وعامة البشر افضل
من عامة
الملائكة



الحمد لله المتوحد بكمال ذاته وكمال صفاته المتقدس
في نعوت الجبروت عن سوانح النقص وشمائم
والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حجه وواضح
بيناته وعلى آله واصحابه هداة طرق الحق وحماته
فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس
قواعد عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام فان المختص المسمى بالعقايد
للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين
عمر النسفي اعلى الله درجته في اكمال الاسلام يشتمل من
هذا الفن على غرر الفرايد ودرر الفوايد في ضمن
فصول هي للدين كالاصول واساس النصوص
هي لليقين جواهر ونصوص مع غاية من التصحيح

والتهذيب والنهاية من حسن التنظيم والترتيب
فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين
معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع ما
للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق
للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير
وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوايد مع تجريد
طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتحاميا في
عن طرفي الافراط والافراط في الاجمال والتطويل
الى سبيل الرشاد والمسئول لسبيل العصمة والسداد
وهو حسبي ونعم الوكيل ان الاحكام الشرعية
منها ما تتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية
ومنها ما تتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
والعلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرايع والاحكام
لما انها لاستفادة الامن جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها والثانية تسمى
علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه
واشرف مقاصده وقد كانت الاوايل من الصحابة

والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لعفا عفا بهم
بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد
بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم
المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلم
وترتيبها ابوابا وفصولا لتقرر مقاصدها فروعا
واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي
على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء وميل اهل البدع
والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع
الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول
وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع
والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا وكيفية افادتها للاحكام
بالاصول ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام لان
عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولما

المتقدمين هو ورد بها مستغنون بخبر كانت امر مستغنين عن تدوين العلمين للكلام والفقه
اي التعليل انه اول علم استغنوا وبهم عن تدوين العلم الاول وبالثاني علم استغنوا بهم عن
تدوين العلم الثاني فاستمر الاستغناء

البدعة الامر المحدث في الدين الذي لم يكن الصحابة والتابعون عليه

الاهواء جمع هوى وهو ميلان القلب الى ما يستقذبه من دابة النفس

وجعل الثانية اي الفقه الحادثة الى الحاجة من ادلة العلوم التي لها مدخل في حصول رتبة
الاجتهاد وفائدتها تفيد المجتهد معرفة الاحكام العينية من ادلتها التفصيلية

الفقه اي الفقه الحادثة اي الحاجة البسيطة التي هو مبدأ انتقاء تفاصيل المسائل الجزئية والا
فعلى ما ان الفقه اذا كان لا يفيد الا الظن كيف يكون الحال في الاجتهاد المبني عليه

مسئلة

مسئلة الكلام كان اسمه مباحثة واكثر ما وقع في
وجد الا حتى ان بعض المبتدعة قتل كثيرا من اهل الحق
لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام
في تحقيق الرغبات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة
ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم
بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق
على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة
من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيحتاج افتقاره الى
الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار
كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى
من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة
القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم
تاثيرا في القلب ولعلافيه قسمي بالكلام المشتق
من الكلم وهو الجرح لما هو كلام القدماء وعظم خلافهم
مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول
فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة

وفي شرح المواقف وكان سببا لتدوينه اركان من اسباب تدوينه فاذ السبب التام له
كما اشار اليه فيما سبق بجميع الامور من القرائن في هذه المسئلة

نقل اجماعه من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن

روي انه بعض الخلفاء العباسية كان على مذهب فقتل بسببه عالم عظيما منهم الاعتراف
بان القرآن غير مخلوق

تنبيه هذا التعليل هو انه يقال انما سمي هذا العلم بهذا الاسم لانه انما يعلم ويتعلم بالعلم
ثم اذا اورد ان هذا الاسم مشترك بينه وبين كثيره بوجه ما فكيف يحسن ترجيحه
من غير مرجح اجيب بانه خاص به وهذا الاسم وان شاركه فيه غيره فهو اولى به من غيره
ثم اذا اورد انه ليس اولى من العكس اجيب بانه يكفي انه يسلم انه ليس اولى منه وانما يطلق
كذلك اذا لم يكن اول تلك العلوم

عنوانه قيل ما ذكرنا انما يقتضي جواز اطلاق هذا الاسم عليه لا تخصيصه به فما وجه عنوانه

المخالفات لهم اهل السنة والمعتزلة مع المعتزلة او الشيعة او غيرهما من تلك الفرق خلافيات الكلام
معتزلة مع اهل السنة والمجبرة والكرامية او غيرهما منها وانما ذكر في كلامهم خلافيات مع
وذلك نادر بل ذكر مسئلة فلسفية مع دليلها

بحوث من المباحث الفلسفية

آراء من الفرق الاسلامية هم الذين ينتسبون الى السنة ويعترفون بوحدانية الله تعالى وبالرسل
وبما جاء به النبي عليه السلام ويحتجون بالكتاب والسنة والاجماع الا انهم اعم من اهل السنة والجماعة
ومنهم من اهل السنة والجماعة ولا يشكل الفلاسفة لانهم ليسوا من اهل الشريعة

تنبيه نصبها مصدر بمعنى الفعل المنصوب على الحال من الضمير اعني الفرق الاسلامية اي مفصلة
خلافيات كلام الله ما الحاصل من مجموع الفرق الاسلامية مفصلا متكلم المعتزلة فان للمتكلم
معهم اكثر وهذا بعينه معنى لا سيما والمعتزلة مرفوع قائمة فاعله

وجرى عليه جماعة العجابة رضوان الله عليهم اجمعين
في باب العقايد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطا
اعتزل عن مجلس الحسن البصري رضي الله عنه يقرر
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت
المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا
فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل
والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى
ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة
في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس
الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري استاذه ابي
علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا
والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب
بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعري فانه قال الثالث يا رب
لم اشتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكتسب ما يورثني
ثوابك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت

قوله وهم سموا انفسهم الخ اهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يكن بكسبهم اجرا ولا ثواب واما الثاني فلان التوحيد يمنع من بعض الافعال كلها واما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان له شركا في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي وقد قرر من قال واحسن المقال

وهو علي بن اسمعيل بن اسحاق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن قثار بن ابي برزة ابن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم

الجبائي بتخفيف الباء قرية من قرى ستر وهو وابنه ابو هاشم عبد السلام من معتزلة البصرة

اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار
وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري
فانه قال الثالث يا رب لم لم تمتني صغيرا فالا اعصى
فلا ادخل النار فما ذا يقول الرب فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال
راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى على ذلك جماعة
الصحابة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت العلوم
الى العربية وخاض فيها المسلمون حاولوا الرد على
الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا
من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها
وهم جروا الى انفسهم في جوفيه معظم الطبعيات والالهيات
وخاضوا في الرياضيات كما لا يتميز عن الفلسفة
لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين
وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية
ورئيس العلوم الدينية وكونه معلوما نافعا العباد الا سلام
وغاية الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه
القطعية المؤيدة بالادلة السمعية وما نقل

واعلم ان شرف العلم يدور على اربعة امور الثقة ومعلوماته وغايته وبراهينه واشرف هذا العلم يكون بجميعها فيكون اشرف

وهو الضبط بانتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والعاقلة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الف و

عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو
للتعصب في الدين والقاصر من تحصيل اليقين
لمقاصد فساد عقايد المسلمين والى بعض فيما لا يتعقر
اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يصور المنع
عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم
لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها
الى سايز السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه
على وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم
بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاتم فقال
قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على
الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار
استمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق
فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يعرف
بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع
وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته
ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه فحقايق الاشياء ثابتة

التعصب عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميله الى الجانب الآخر فالتعصب هو الوزر
يعم بجميع فائقته ورفع ذلك ملخصا الحق

فائدة تركب تعقيبا وجهلا ما يعتقده الفرق الاسلام بل قد يقع اعتقاد المسلمين كثيرا
من جهال زماننا فاقل حجة الاسلام في احوال بعض المتعصبين ولو لحق بهم العلماء السوء
غفر الله لهم

كانه جواب عن سؤال مقدر فقال السائل انه لم يتعرض في صدر الكتاب في صفات الله تعالى
مع ان المقصود بالذات من العلم والباحث هو وما سوى ذلك طارق عليه واجاب
عنه بقوله ثم لما كان الخ

اي على الانتقال منها الى من وجود الصانع وصفاته الى آخره ومقتضى هذه العبارة ان مباحث
السمعيات كبحث النعاد ونحوه ليس كذلك ردي

اهل الحق هم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالبراهين وهم اهل السنة فانهم يثبتون
الحق اما بتغيير وتاخ او بتاويل صحيح وانما عبر منكم باهل الحق ترغيبا لاحتمالهم
غفر الله

الحق قد يكون مصدرا وقد يكون فاعل في صيغة كالعدل او صفة مشبهة كصعب
الحق للثابت الذي لا يمكن انكاره ويقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت الكلمة ربك
وجب تحقق الحكم الخ منه

قيل بعض المحققين الحكم ههنا بمعنى الايقاع والانتزاع والمراد من الواقع المعلوم وقال الشارح
في بعض تصانيفه المراد من الحكم الوقوع ومن الواقع ما في نفس الامر فعلى الاول يكون صفة للعلم
وعلى الثاني للمعلوم التصديق بمعنى انه اذا اراد بالحكم ما سلف واما القصد فما بها غفر الله

قوله والاقوال الخ قول والمراد القضية اللفظية المطابقة لواقع كما ان المراد بالعقايد
القضية العقلية المطلق حكمها للواقع

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان
الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد
يقال ان ماهية الشيء هو هو باعتبار تحققه خارجا
تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك
والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والكون
والوجود لفظ مترادف معناه بديهي التصور فلا يقبل
الحكم بثبوت حقايق الاشياء ليكون كالغوا بمنزلة
قولنا الامور الثابتة ثابتة فعنى المراد انا نعتقد
حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس
والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما
يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد بنفسه
يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت
ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى
وتحقيق ذلك انه الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى
بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان

يكون الحيوان حقيقة وماهية له غفر الله

من تشخصه

عن الاعتبار الاول والثاني غفر

اي عندنا اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم يطلقون اسم الشيء والثابت على المعدوم
الممكن من الماهيات

الاول التعريف الذكري والثاني تعريف الكلام الاول بنا السؤال ومنا السؤال
متقدم رتبة على السؤال

على تقدير ان يكون تلك الالفاظ مترادفة يرد عليه هذا الاعتراض لان المتبادر من حقيقة شيء
صيارة من الامور السرية تحقق وثبوت والاشياء جمع شيء عندنا الموجود والوجود
والثبوت مترادفان

ان ما نسميه واجب الوجود وتصوره واجبا موجود في الخارج لان الموجود اذا اطلق يراد به
الموجود الخارجي منه

تاكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد بل قد يحتاج الى البيان بخلاف ما سيجيء في قوله نعوا سوء

وقائه قدوتي ما احسن صدري

قوله على ما لا يخفى وعدم خفائه انما هو قوله شعري شعري ليس كلاما مفيدا بدون التقدير والا
ليس بمانع لتلك الاستعارة معناه موقوف عليه بخلاف قوله الواجب الوجود موجود
فانه كلام مفيد غفر الله

واذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالجبوانية
سفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك
لغوا والعلم بها اى بالحقايق من تصورها والتصديق
بها وباحوالها مختلف وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع
بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب المراد الجنس ردا
على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقايق ولا علم
بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية
فانه منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام
وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها
ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقد انا
الشئ جوهرا فجوهر اوعرضا فعرض او قديما فقديم
او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم
بثبوت شئ ولا بثبوته ويزعم انه شاك وشاك في
انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحققنا انا
نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان
وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق لنفي الاثبات
فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقايق

لكونه نوعا من الحكم فثبت شئ من الحقايق فلم يصح
نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية
قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط
كبعد الكل حتى يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا
ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض
شبه يقتضر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
فرع للضروريات فسادها فسادها ولهذا كثر فيها
اختلافات العقلاء فلعل غلط الحس في البعض لاسباب
جزئية لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط
والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في
التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات انما
ان نظريا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا
الى الفطرة معهم خصوص اللاادرية لانهم لا بغية لهم
بمعلوم اصلا بمجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار
البغية فوا ويجيء قوا سوفسطاهم للحكمة الموهمة والعلم
المزخرف لانه سوفا معناه العلم والحكمة وسطا معناه
المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت

الفلسفة من فيلا سوفيا اي محب الحكمة واسبابه

العلم وهو صفة يجاب بها المذكور لمن قامت به اذا تبين

ويظهر ما يذكر ويكون ان يقع عنه موجودا كان او معدوما

فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات

والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف نحو فهم

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان

شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

وللتصورات بناء على انها لا تقابل لها على ما زعموا

لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات

ولكن ينبغي ان يجعل التجلي على الانكشاف التام الذي

لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن

اي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم

الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب

الحواس سليمة واخبر الصادق والعقل يحكم الا

ووجه الضبط ان السبب اما ان يكون من خارج فالخبر

الصادق والا فانه كان آلة غير المدرك فالحواس

والا فالعقل فانه قبل السبب المؤثر في العلوم كلها

اقول بتقدير ان يكون الوجود والمعدوم والكل والمستحيل لا خلاف وبتقدير الخلاف والكلي والموجود والمدرك والتجلي هو الانكشاف التام فالعلم انه صفة تنكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يدرك فانكشافا لا اشتباه فيه فخرج عن حد العلم الظن والجهل المركب والتقليد المصيب ايضا لانه في الحقيقة تعقد ما لم يكتسب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يتجلى به العقدة

حاصل ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء بوجب كون المحل مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيضه فذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتوقف على الصفة انما هو له لا للصفة

المحل هو موصوفها اعني النفس او القلب ومعنى المحل ما به المحل التميز بجعلها اياه مميزا بالمعنى الذي قابل بين الاشياء فان كل صفة بجعل محلها مميزا فخرج ايضا ما قيست فيه وهذه الصفة تتعلق انت

لان التميز قضيتين هما التباين لذاتها ولا تابع من التصورات فانه مفهوم الانسان او الحيوان الكلي مثلا لا يتباين الا اذا اعتبر ثبوتها الشيء فرج حينئذ بناء قضيتان شيء فقضيتان صدق

قوله جنس لان الحق تعالى منزه عن ان يكون علمه بالاشياء حادثا

وانه جنس حق الخالق لما يلحقه ان الله تعالى منزه عن ان يكون علمه بالاشياء حادثا قديم وانه جنس حق الخالق لما يلحقه ان الله تعالى منزه عن ان يكون علمه بالاشياء حادثا قديم والقديم مستغن عن ثبوت الشيء له بالاسباب

هو الله تعالى لانها تخلقه وايجاده من غير تأثير لشيء

والجهل والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق

هو العقل لانه غير واما الحواس والاخبار آلات وطرق

في الادراك والسبب المقتضي في الجملة بان تخلق

الله تعالى العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك

كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا يحصر في

السنة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدانيات والحدس

والتنبه وفائدة العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات

على هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد

والاعراض عن مدقيقات العلاسفة فانهم لما وجدوا

بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي

العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان

معظم المعلومات الانسية مستفادا من الخبر الصادق

جعلوه سببا اخر ولما لم يبن عندهم الحواس الباطنة

المستفادة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم تتعلق

لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات

يعني الواجب بالذات هو السبب الظاهري لا السبب في نفس الامر قلنا السبب الظاهري هو الفعل

سببا للاحراق في الظاهر

يعني الواجب بالذات هو السبب المقتضي في الجملة قلنا السبب المقتضي وان كان ما

في النفس لكن المعرف ممنوع لان ههنا اشياء اخر مقتضي للعلم

سبب بالذات لا يتخلف

الحواس هو الانتقال من المبادي الى المطالب دقة

حاصل الجواب هو اختيار القسم الثاني وهو ان المراد بالمعرف من السبب هو المقتضي في الجملة ولكن الحصار في النقل المذكور فليس على سبيل التحقيق بل على عادة المشايخ الآخر المعنى

الحواس الباطنة عند الفلاسفة هي الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة والخيال وهي القوة التي تحفظ الصورة المرتسمة في الحس المشترك بعد غيبة المحسوس وهي القوة المتصرفة في الصور والمعاني التي في خزانة الخيال بالتركيب والتفصيل

قوله

والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى
العقل فجعلوه سببا مالتا يفضى الى العلم بالمجرب والنقايس
وبانضمام حدس وتجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا
السبب فى العلم بانه لناجوتا وعطشا وانه الكل
اعظم من الجزء وانه نور القمر مستفاد من الشمس
وانه السقمونيا مسهل الصفراء وان العالم حادث
هو العقل وانه كان فى البعض باستعانة من الحس
فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة خمس
بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس
الباطنة التى بينتها الفلاسفة فلا يتم دليلها على الاطلاق
الاسلامية السمع وهى قوة مودعة فى العصب
المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس
عند ذلك والبصر وهى قوة مودعة فى العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان فى الجبهة ثم تفترقان
فتاديا الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء

وهو من الحدس والستوديا مسهل من التجربى والفرق بينهما ان المشاهدة الحسية مرة او مرتين
كافية فى الحدسى بنى التجربى بل لابد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة ويعرف اليقينا بان
السبب فى التجربى معلوم النسبة مجهول الماهية وفى الحدس معلوم كلاهما

قوله الانحصار على الخمس هو ان الادراك الحاصل بالحس لا يخلو اما ان لا يختص بعضو معين
او يختص فالاول اللمس والثانى لا يخلو اما ان يكون العضو المعين فردا او لا بل كان
زوجا فان كان فردا فلا يخلو اما ان يكون ادراكه بسرعة الملاسة او لا فالاول الذوق
والثانى الشم وان كان زوجا فلا يخلو اما ان يكون القرب المفرط بانهاس الادراك
او لا فالاول البصر والثانى السمع

التى خلقها جميعها انما عدد هذه الآثار المختلفة الكثيرة التى هى غير آثار الحواس الظاهرة
وقد تقرر عندنا قاعدة وهى ان الواحد لا يكون مبدأ الكثير فوجب اثبات الحواس
الباطنة بمقدار كثيرة بمقدار الآثار ومعلوم انها ولو بجرد هذه القاعدة لا تتم
على الاصول

العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم
الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية والبلدان النائية بجعل العطف على الملوك
وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان البعيدة فههنا
امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك
بالضرورة لانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة و
بغداد
وانه ليس الا باخبار وثانيهما ان العلم الحاصل به
ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى
الصبيان الذين لا اهتداء لهم لطرق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى
عليه السلام والبهود بنائه دين موسى عليه السلام
فمتواتره ممنوع فانه قبل خبر كل واحد لا لافادته الظن
وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وانضاجوا
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفر
الآحاد فتارة يكون مع الاجماع ما لا يكون مع
الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فانه قبل
الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف

الجواز لما انه ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير
للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب طرف الباصرة
ادراك الصوت مثلا فانه قبل الغيب الذي
يدرك بها حلاوة الشيء او حرارته مع القطع بان
الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود
في الفم واللسان والخبر الصادق المطابق للواقع
فانه الخبر كلام النفسية خارج تطابقه تلك النسبة
فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق
والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يطلقان
بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به وعلى خلافه
الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابق
فيكونان من صفات المخبر لمن يهمه البحث عن
الكتب الخبر الصادق وفي بعضها خبر الصادق بالباء
على ان احد هما الخبر المتواتر يفيد بذلك ولما
لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو غير
الثابت على السنة قوم لا يعتد بوفاقهم
لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصادفة وقوع

لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى كونه اقرب يكون واحد منها قيدا للاول فيكون المقال
واحدا واذا عطف على الملوك يكون ذلك مقالا آخر وهذا اولى لحصول التاكيد

واعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان المتواتر يوجب علم اليقين وقال السمنية والبراهمة انه
لا يوجب الا الظن وذهب منهم قوم الى انتفاء العلم وابو عبد الله البلخي الى انه يوجب علما ظاهريا
اي يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب ثم القائلون بكونه موجبا للعلم
اليقيني اختلفوا فيما بينهم فقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وهو اختيار
القاضي وقال ابو الحسن البصري والكعبي وامام الحرمين والغزالي انه يوجب علما اكتسابيا
بالحجر المتواترة

كانه اشار الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال من طرف السمنية والبراهمة لانا لا نسلم ان الخبر
المتواتر موجب للعلم فضلا عن كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى في
كون عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بنائه دين موسى عليه السلام موجبا له
كونه خبرا متواترا والتالي باطل والا لكان المنكر لموجب هذين الخبرين وهما مقران
كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب المصنف
الفاضل عنه بقوله واما خبر النصارى الخ وحاصله ان ذلك الخبر ليس متواترا لان من شرط
ان يجري على السنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يكون ذلك الخبر متواترا

قوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل
عيسى عليه السلام بزعمهم ودخل في بيت فارفعه تيهود رجلا ادخل البيت
يقال يهوذا او يقال اصطيا بوسن فاخبر الملك عليه السلام ورفع عيسى الى السماء ودخل
الرجل البيت فلم يجده فالقى الله تعالى شبهه عليه فلما خرج الرجل ظنوا انه عيسى فاخذوه
وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا
فيما بينهم فانزل الله تعالى بيانا لقولهم ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم عيسى غير مقتول

بقوله اي بعض الاخبار المتواترة يفيد اليقين والا فلا ينافي به قوله ربما يكون كذلك

اقول حاصل هذا الجواب انا لا نسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين على الاطلاق
ولا نسلم ايضا ان كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب الجمع من حيث
هو هو فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شيء لا يكون مع انفراد الآحاد كالحبل المؤلف
من الشعرات فان كل واحدة منها يحصل للمجموع من حيث هو المجموع قوة لا يكون
لكل واحدة منها

الاخبار الرواية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكنه مراتب متواتر وهو ما رواه جماعة عن جماعة ولا يتصور تواطئهم على الكذب فمن انكره كفر ومشهور وهو ما رواه
واحد ثم جمع من جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب ومن انكره كفر عند الكل الا عند عيسى بن ابان فان عنده يضلل ولا يكفر وهو الصحيح وخبر واحد وهو ما يرويه
جماعة من جماعة يتصور تواطئهم على الكذب ولا يكفر جاحده غيابة ما لم

ومر

ونحن نجد العلم بكونه الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم
بوجود اسكندر والمتواتر قد ينكر افادته العلم جماعة من
العقلاء كالسمنية والبراهمة فلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة
والممارسة والاخطار بالبال وتصور اسقاط الاحكام
وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع
الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول عليه السلام
المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول ان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد اشترط
الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وهو اخبر الرسول
يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال
في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يلزم
لذاته قول آخر فعلى الاول الدليل غير وجود الصانع وهو العالم
وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر

الاسنية بالسين المهملة المضمومة وفتح الميم قوم ينسبون الى سمناة وهم من فلسطين الهند
السمنية منسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه
لا طريق الى العلم سوى الحس

تقاصر هذه المناظرة في المسئلة العلمية لان اظهار الصواب بالزام الخصم واظهار الفضل
في المناظرة فيما مع عدم العلم بالكلية وكلام صاحبه دفعا لالزام الخصم من نفسه

ومر

واما قيد بالنقل قد لانه لو كان الكتاب شرطا في النبوة لما كان النبوة حاصلا بعد موت
الانبياء الذين لا كتاب لهم وما قاله خرق لاجماع عليه السلام لان له كتابا او صحفا

واما قيد الاخبار بصدقه فلان ذلك لو ظهر لاخبار كذبه بان قال الدليل على صحة نبوتي اخبار
هذا الحجر بشهادتي بذلك فانطق الله تعالى الحجر بتكذيبه لا يكون ذلك معجزة ودليلا
على صدقه بل يكون دليلا على كذبه في دعواه

تقييد

وصورة القياس ان يقال هذا من اخبار الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة
وكل من اخبار الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة فهو صادق فيما اتى به
من الاحكام ينتج ان هذا صادق فيما اتى به من الاحكام دليل على صدق المدعي
في دعوى الرسالة اذ كل ما كان صادقا فالمدعي صادق

على القول بان هذا الخبر خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول يوجب العلم فهذا الخبر يوجب العلم

فنقول الثاني اوفق اما كونه موجبا للعلم فلقطع بانه من
اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة
كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا فيما اتى به
العلم بمضمونها قطعا واما انه اسند لاالى فلقوله عليه السلام
واستخبارا نه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر
هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت
اي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم ينقسم الى ما هي اربعة العلم
الثابت بالضروري كالمحسوسات والبديهيات
والمتواترات في اليقين اي عدم احتمال النقيض
والثبات اي عدم الزوال بتشكيك المشكك فهو
علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان
جهلا او ظنا او تقليدا فانه قبل هذا اما يكون في المتواتر
فقط فيرجع القسم الاول فان الكلام فيما علم خبر الرسول
بانه يسمع من فيه او بواسطة عدد ذلك وكثير ذلك انما يكون
واما خبر الواحد فما لم يفد العلم المعروض سببه في
كونه خبر الرسول فانه قبل فاذا كان متواترا او مسموعا
من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل ضروريا

وحاصل السؤال انا نجد خبر الرسول اذا كان متواترا او احادا فان كان الاول دخل في النوع الاول وان كان
الثاني فلا يكون مفيدا الا ظن او الجزم بان الثابت

اعتراض على تقسيم الخبر الصادق الى ما ذكر حاصله انتم قلتم ان العلم المستفاد من خبر الرسول
بانه العلم المستفاد من الضرورة في اليقين والثبات وانتم ترون في كلامه ان خبر الرسول
على اربعة انواع متواتر ومشهور وعزيز وغريب وما ينفيه العلم المذكور انما هو النوع
الاول فيرجع الى القسم الاول فلا ينقسم الخبر الصادق الى ما ذكر

فيه المتواتر وقسما ما ينافيه من الخبر الصادق انما هو خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه متواترا
او غير متواتر واذا كان المتواتر من جملة ما يفيد العلم بكونه خبر الرسول وان يكون قسما من المتواتر
بهذا المعنى والمتواتر موجبه علم ضروري وهذا موجبه علم نظري

حاصل الجواب ان يقال لا نسلم ان خبر الرسول لا يوجب العلم الا اذا كان متواترا حتى يرجع الى القسم
الاول في ايجاب العلم بل قد يوجب العلم وان لم يكن متواترا او بان يسمع من فيه او بغير ذلك فيكون العلم من خبر
المتواتر فلا يرجع الى القسم الاول لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس

كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلالا

قلت العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسو

صلى الله عليه وسلم لأن هذا المعنى هو الذي تواتر لا الاخبار

وفي المسموع من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو در ال

الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والا استد لا

هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام

البينة للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر

الرسول وهو ضروري ثم علم انه يجب ان يكون البينة

على المدعي وهو استدلالي فانه قبل الخبر العاضد

للعلم لا يحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى

او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما

يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه

الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم العامة الخلق

بحيث لو كونه خبرا مع قطع النظر من القرائن المفيدة للبقين

بدلالة العقل فخبر الله وخبر الملك انما يكون مفيد

للعلم بالنسبة الى غاية الخلق اذا وصل اليهم من جهة

الرسول صلى الله عليه وسلم محكما حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع

في حكم المتواتر وقد يحاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل

بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا

وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا واما العقل

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات

وهو المعني بقولهم غيره يسبقها العلم بالضروريات

سلامة الآلات قيل جوهر تدرك به العلوم

بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا

وبعض الكفلة سفه في الكلهيات بناء على كثرة الاختلاف

وتناقض الآراء والجواب انه ذلك انما هو النظر فانه

كون النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم على ان ما ذكرتم

استدلال بنظر العقل فيثبت ما نفيتم فيتناقض

فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما

ان يفيد سببا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة

قبل كون النظر مفيد للعلم انه كان ضروريا لما كان

كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وانه كان

وهو مباشرة النظر وانه دور قلنا الضروري

فقد يقع فيه خلاف لعناد والقصور في الادراك فان
العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء
واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري
يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال ان العالم
متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي
تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة
اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكر فهو ضروري كالعلم
بان كل شيء اعظم من جزئه فان من تصور معنى الكل
والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث
زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه فهو
لم يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر
في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما
اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة
كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا

[illegible] بالاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل
بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل
فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل
بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة
الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون
فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار
وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه
لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم
الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس
العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله
واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد
وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة

والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر
العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم
بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع
تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام
المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من
اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد
الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى
ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه
على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض
من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة
بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر
فلا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا
يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا
شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي
عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد
المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل
الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه حصر

الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى
من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام
وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك
فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما
انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها
والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا
الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر
بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة
نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى
الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى
دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان
واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما
حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام
طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل
دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام بذاته
بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته

المتكلمين انه يتحيز بنفسه فيرتبط بالجزء المتحيز بنفسه فيتحيز بتحيزه شيئا آخر
بخلاف العرض فانه لما تحيز تابع لتحيز الجوهر الذي هو
موضوعه اي محله الذي هو يقومه ومعنى وجود العرض
في الموضوع هو انه وجوده في نفسه هو وجوده
للموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم
في الحيز فانه وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر
ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء في ذاته
استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه
به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان
متحيزا كالماء في سواد الجسم او لا كالماء في صفات النفس
والمجردات وهو اي حاله قيام بذاته من العالم
اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض
لا بد له من ستة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة
الطول والعرض والعمق وعند البعض لا بد من
اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على روايا قائمة وليس
هذا نزاعا لفظيا اجماليا الى الاصطلاح حتى يدفع بانه جعل
احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي

ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد
جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركب
كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في
وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم
المقدار يقال جسم الشيء اذا عظم فهو جسيم وجسام بالضم
والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة او غير مركب
كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا
ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع بانه ما لا يتركب لا يكون فعلا
في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم
وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي
لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية
على السطح الحقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو
ماسته بجزئين لكانه فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية

وآشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل
جزء من الجسم منقسما الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل
لانه كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هي
بكمية الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي
الثاني انه اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل
الافتراق فانه قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء
الذي لا يتجزى لانه الجزء الذي بازائه خلا ان يمكن
افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن
ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يتم
على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء ولا
حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم
انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني وان سلمنا
فلانا الفلاسفة لا يقولون بانه الجسم متألف من
اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل
لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا
وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القايم به والافتراق
ممكن الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي

قال والكل ضعيف قيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الخ وانما كان يكون ضعيفا لو
جدلا فيه كلا مقصودا قناع وطاينه باطل ولو جعل استناد الضعف الى الجميع لكان الرد منع

قوله وهو لا يستلزم لا رد لانه لان المتكلمين يثبتون بالانبات الجزء ثبوت النقطة من انها
اما حيزين يثبت الجوهر واما وضع خاص به ولا حلول غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر

قال والكل ضعيف قيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الخ وانما كان يكون ضعيفا لو
جدلا فيه كلا مقصودا قناع وطاينه باطن ولو جعل استناد الضعف الى الجميع لكان الرد منع

قوله وهو لا يستلزم لا رد لانه لان المتكلمين يثبتون بالانبات الجزء ثبوت النقطة من انها
اما حيزين يثبت الجوهر واما وضع خاص به ولا حلول غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر

فلا يخلو من ضعف وكهذا حال الامام الرازي في هذه
المسئلة الى التوقف فانه قبل هل لهذا الخلاف ثمرة
فقد نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات
الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى
قدم العالم وفي حسر الاحساد وكثير من اصول الملحدة
المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق
والالتيام عليها والوضع حال العوم بذاته بل بقيد
بان يكون تعالى في التحيز او مختصا
اتفاق بالمتحيز او مختص لا بمعنى انه لا يمكن
تعقله بدون المحل على ما وهم فانه ذلك انما هو في
بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر قبل هو
من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى
كالالوان وهو لها قبل السواد والبياض وقبل الحمرة
والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان
هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم
وانواعها تسعة وهي المرارة والحموضة والملوحة
والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة

قوله فانه قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قيه لطافة من وجهين احدهما ما ذكر في
او في قطاعة وثانيهما ان ثمرة الخلاف مشتهرا بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عا
ضعف لطيف
عصام

قوله فقد نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة تنبيه على ان الثمرة للمتكلمين
الحكماء
عصام

الحيزية الاجزية فلو اثبت حادثا يعدم ويعاد لم يكن فيه خلق
عصام

قوله ثانيا دية الى قدم العالم من حيث ان يتبع حدوث المادة والا يلزم ان يكون قبل المادة
مادة اخرى لان كل حادث بالحدوث الزماني مسبوق بمادة ومدة فيتسلسل المواد والمدد
ثبت قدم المادة وهو لا يخلو من الصورة فيكون المادة تابع الصورة قدمه فيكون الجسم
قديما وهو كما يخلو من الاعراض فيلزم الى قدم العالم وثانيا دية الى نفي حدوث
يمتنع عدم المادة لانها ثابتة فهو يمتنع عدمه وهو لا يخلو من الصورة فيمتنع
الاجسام وهذا يقتضي نفي حشر الاجسام
عصام

قوله وتعلق من قال بمعنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به استحالة وجوده بدون
المحل كما وقع في تعريف المتواتر فوم لا يصدر تواطئهم على الكذب بعض استحالة تواطئهم
على الكذب فليراجع واختصاصه بالاعراض التبعية
عصام

قوله وجه الى الاحتراز عن صفات الله تعالى فانها صفات الله تعالى خارجة عن المحل لان المحل
من العلم وصفات الله تعالى ليست من العلم
عصام

قال والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز بالنسبة
الى جوهر اخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى
في ذلك الحيز فكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحينه
حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه
الاجزاء الجوهر بحيث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع
عصام

وتحصل بحسب التركيب انواع لاتحصى والرواج وانواعها

كثيرة وليست لها اسما مخصوصة والاظهر انها ما عدا

الاكوان لايعرض الا للاجسام وقد اقترانه العالم اعيانا

واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث

اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون

والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل

وهو طريان العدم كما في ضد ذلك فانه العدم ثابت في

العدم لانه القديم انه كان واجبا لذاته فقط والا لزم

استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء

بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى

الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن

العلة واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل

ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى

فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم

الخلو فلانه الجسم والجوهر لايخلو عن الكون في حيز فان

كان سبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ما كن

وان لم يكن سبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز

قال وبعضها بالدليل وهو طريان العدم يكن معرفة البعض بالدليل بان يعرض بعد القصد تارة الخ اقول لا يحصل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين والحق ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يعلم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث حادث واحد من افراده فهذا الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل

عصام

تقتيل لفعول بحذوف تقديره انه يقال لم يجز ان يكون استناده اليه بطريق القصد والاختيار فقلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر عن الشيء الا

[illegible]

اخر فتحرك وهذا هو معنى قولهم الحركة كون ما في آنين متعاقبين

في مكانين والسكون كون ما في آنين في مكان واحد

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما

ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا

هذا المنع لا يضر نا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام

في الاجسام التي تعاقبت فيه لا كون وتجددت عليه

الاعراض والازمان وقد مر وبهما علما نهما من الاعراض

وهي غير باقية والا لزم ماهية الحركة لما فيها من التقضي

والا لزم كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار

كل سكون فهو جائز الزوال لانه كان جسم فهو حائل للحركة

بالضرورة وقد عرفت انه ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وما

المقدمة الثانية فلانه ما لا يخلو عن الحوادث لو بقي

في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال

واما الاول فلانه لا دليل على انتفاء الاعيان في

الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا

يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول

قوله وهو غير باقية لما سيأتي من ان البقاء اعراض فلو كان باقيا يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز وان كان غير باقية لم يكن قوله لما سبق من ان القدم ينافي العدم وهذا مشترك خاص للمتكلمين في اثبات حدوث الاعراض

عصام

قوله من انتقال حال الى حال يقتضي المسبوقية بالغير سيأتي ان الحوادث في المستقبل وهذا السبق يستلزم حدوث الماضي لكن يرد عليه انا نريد بالغير غير جنس الحركة فلا يلزم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وانا نريد بسبوقية كل حركة بحركة اخرى منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا نريد في قوله كل حركة هي في التقضي وعدم الاستقرار انها كذلك بحسب ذاتها لا لحركة اخرى فلا يلزم الا حدوث كل

قوله وهذا هو معنى قولهم الحركة كون ما في آنين متعاقبين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضر نا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعاقبت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعراض والازمان وقد مر وبهما علما نهما من الاعراض وهي غير باقية والا لزم ماهية الحركة لما فيها من التقضي وعدم الاستقرار كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار كل سكون فهو جائز الزوال لانه كان جسم فهو حائل للحركة بالضرورة وقد عرفت انه ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وما المقدمة الثانية فلانه ما لا يخلو عن الحوادث لو بقي في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال واما الاول فلانه لا دليل على انتفاء الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول

قوله وهذا هو معنى قولهم الحركة كون ما في آنين متعاقبين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضر نا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعاقبت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعراض والازمان وقد مر وبهما علما نهما من الاعراض وهي غير باقية والا لزم ماهية الحركة لما فيها من التقضي وعدم الاستقرار كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار كل سكون فهو جائز الزوال لانه كان جسم فهو حائل للحركة بالضرورة وقد عرفت انه ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وما المقدمة الثانية فلانه ما لا يخلو عن الحوادث لو بقي في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال واما الاول فلانه لا دليل على انتفاء الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول

قوله وهذا هو معنى قولهم الحركة كون ما في آنين متعاقبين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضر نا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعاقبت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعراض والازمان وقد مر وبهما علما نهما من الاعراض وهي غير باقية والا لزم ماهية الحركة لما فيها من التقضي وعدم الاستقرار كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار كل سكون فهو جائز الزوال لانه كان جسم فهو حائل للحركة بالضرورة وقد عرفت انه ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وما المقدمة الثانية فلانه ما لا يخلو عن الحوادث لو بقي في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال واما الاول فلانه لا دليل على انتفاء الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول

قوله وهذا هو معنى قولهم الحركة كون ما في آنين متعاقبين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضر نا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعاقبت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعراض والازمان وقد مر وبهما علما نهما من الاعراض وهي غير باقية والا لزم ماهية الحركة لما فيها من التقضي وعدم الاستقرار كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار كل سكون فهو جائز الزوال لانه كان جسم فهو حائل للحركة بالضرورة وقد عرفت انه ما يجوز عدمه يمتنع قدمه وما المقدمة الثانية فلانه ما لا يخلو عن الحوادث لو بقي في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال واما الاول فلانه لا دليل على انتفاء الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول

الفلاسفة والجواب انه المدعى حدوث ما ثبت وجو
من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان
الادلة وجود الحوادث غير تامة على ما بين فر المطولات
الثاني انه انما ذكر الا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها
ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده
كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال
والامتدادات والجواب انه هذا غير محل بالغرض لانه حدوث
الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم
الا بها الثالث انه الازل ليس عبارة عن حالة يصو
يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث بل هو عبار
عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في زمنة مقدر
غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات
الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية
وهذا هو مذهب الفلاسفة وانتم تسلمون انه لا شيء من
الحركات الجزئية بقديم واما الكلام في قدم الحركة المطلقة
والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يصو
قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الزمانية

فتحصل ان حجة اثبات الحادث انما قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات غير متصور
وان سلم تصوره فالمنع ثابت ان قدم الجزئيات ممتنع ليس كذلك عندهم

ثانيا صلنا ان سلم ان حالا يخلو عن الحوادث لم تثبت في الازل لزم ثبوت الحوادث في الازل
وانما يلزم ذلك ان لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة كما يدعيه مثبتوا الازل
اذ هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في زمنة مقدرة غير متناهية
ولم لا يجوز ان يكون ما لا يخلو عن الحوادث ازليا لا اول له او مستمر الوجود في زمنة
غير متناهية ويكون الحوادث التي لا يخلو الشيء عنها ازلية بمعنى انه ما
من حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية

فليكن عدم جسم او اكان كذلك لم يكن الازل امرا موجودا ظرفا حتى لو ثبت فيه الجسم
لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال

ان كان وجودها الا ان قرب منه المتقدم الاول لا يسمى امرا متحققا ما بقاء يمكن
ان فيه فيلزم ثبوت الحادث في الازل

قوله متقدم تقدمه لوجوده الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود
الخ الحادث في الحوادث التي الكلام فيها فالجواب منع

٧٢

لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لانه احيز
هو السطح الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر من
المحوي والجواب انه الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم
الذي يشغله الجسم وينفذ فيه بعاده والجواب انه العالم
محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة
امتناع ترجح احد طرفي الممكن على غير مرجح بنا على ان الحد
والمحدث للعالم هو الله تعالى الذي واجب الوجود
الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا
ولو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح
محدثا للعالم ومبدعا له مع جملة العالم مجتمع ما يصلح
على وجود مبدعه وقريب من هذا ما يقال ان مبد
الممكنات بأسرها لا بد انه يكون واجبا ولو كان
ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدعا لها وقد فرضنا
ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى اثبات
الشرط وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
الشر وهو انه لو تر سلسلة الممكنات الا الى نهاية
لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز انه يكون نفسها ولا بعضها

فان قيل لم لا جاز وجود الممكن يحتاج الى سبب كذلك يحتاج
الى سبب لكن سلسلة احد طرفا ممكن غير مرجح فالسبب حدث
العدم امر اعتباري لا يحتاج الى سبب بل يكفي انتفاء سبب الوجود
وهو الارادة

لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها
فيكون واجبا وينقطع السلسلة ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى
غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة
اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا
فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية
كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد
في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية
وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على
الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما
يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه
ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد
بان تطبق جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية
والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى
ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما

وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات
والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر
لا بمعنى انه ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال
الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور
في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه
بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره
انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما
حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن
وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين
بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان
او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان
لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال
ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان
قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز
ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة

غير ممكن لاستلزامها المحال او انه يمتنع اجتماع الارادة
لارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا وعلم انه قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان
العادة جارية بوجود الممانع والمغالب عند تعدد
الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض
والا فان اريد الفساد بالفعل فممنوع وجوده عن هذا
المشاهد فجاز التعدد ولا يستلزمه لجواز ان لا يعاند على
هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على
امتناعه بل النصوص شاهدة بطي السموات ونحوه في
هذا النظام فليكون ممكنا لا محالة لا يحال الملازمة
القطعية والمراد بفسادهما عدم تلوهما بمعنى انه لو فرض
صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم
الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
على انه يرد منع الملازمة ان اريد بعدم التكون بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى

كلمة

كلمة لو ان انتفاء ان لي في الماضي لسبب انتفاء
الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في
الزمان الماضي لسبب انتفاء التعدد وقد تنافي بحسب
اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما
في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية
من هذا القبيل وقد اشتبه على بعض الاذهان حتى
الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا الصحيح
علم الشيء اما ان الواجب لا يكون الا قديما لا ابتداء
لوجوده اذ لو كان حادثا لكان وجوده
من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب
والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم
المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق
فان بعضهم على انه القديم اعم لصدقه على صفات
الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام
المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري رضي الله عنه

ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته لانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جايز العدم
في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا
اذ لا نعني بالمحدث الا ما تعلق وجوده بالغير آخر
ثم اعلم ان الصفات لو كانت واجبة لكانت
باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجاب
بان كل صفة فهي باقية ببقاء وهو نفس تلك الصفة
وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب
لذاته منافٍ للتوحيد والقول بامكان الصفات
ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا
انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا
لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب
فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من انقسام كل من
الحدوث والقدم الى الذاتي والزمان وفيه رفض لكثير
من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق والحق القادر
العليم السميع البصير الشاهد لا يدل لان بديهة العقل

علم الجاز استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته
قد علمت ما في هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته لا
عصام

وقد يخفى ان كلام المعترض لو تم لدل على قدم الصفات ايضا فالبرهان الدليل فرفي تلك القدم ايضا
عصام

حاصل الجواب منع الملازمة اذ سلم لزوم قيام المعنى بالمعنى اذ لا يلزم ذلك الا اذا لم يكن
الثبات احدهما بالصفة والاخر بالموصوف فيما نحن فيه ميزانها فتفهم

يعني انما يلزم قيام المعنى بالمعنى اذا كان ثبوتا والبقاء عليه وهذا افتراء لم يوجدا
في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا

قال في هذا الكلام في غاية الصعوبة بل ان القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه يستلزم
التركيب في ذات الواجب وهو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة
نعم ينافي الا قولهم بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان
فالصعوبة فيه الا لزوم على المتكلمين فالملتجأ في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كما التجأ
من سحاب الى الميزاب
عصام

قوله قال الفاضل الخ قائل بثبوت الاصولي وقدمها بالزمان وحدوثها بالذات وبالعكس العكس
بجهة الحدوث بالزمان والقدم بالذات وفيه نظر

قوله القواعد الاصولية التي عليها اهل الحق من كون الصانع فاعلا بالاختيار وهو جبا بالذات
وكون العالم بالزمان بمعنى استناده الى المختار ومنها انه لم يكن شيء من المعلومات
حاصل بالفعل ثم حصل فقد تجدد التقدم وغير ذلك
قوله

قوله القول باجتماع صفات الله تعالى وقدمها بالزمان وحدوثها بالذات يستلزم ان يقال الله تعالى
عالما قادرا ثم عالما قادرا فنفاد ايضا فنفاد من مقارنة والكلام في غير ما يقولون بتجدد

ويجوز التمسك في التوحيد بالدلائل النقلية كقوله تعالى ما هم
عابدون الا وحدانية لان صحة هذه الادلة متوقفة على التوحيد لانها متوقفة
على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا
على التوحيد فلا يفضي الى الدور
شرح المواقف

لانه لا يقوم بذاته تقديره والواجب يقوم بذاته دليل من اشكل الكاتي مفتاح
العوض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعوض فينعكس النتيجة لحصل المطلوب
ولو قيل لما ان الواجب يقوم بذاته والعوض لا يقوم بذاته لاستغنى من العكس
ولقد سلك الشارح في نفي العوضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقصر فيها ما ذكره
في شرح المواقف انا العوض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه
عصام

هذا دليل مقنع للمتشرعة غير مسكت لمن حدا حذو المتأمل ان يقول لا نسلم انا لها بازاء اضدادها
ولو سلم فلا نسلم انها من المتقابلين مطلقا بل بالنسبة الى من شاء الاتصاف بتلك الصفة
ولو سلم فلا نسلم ان من خلا عنها يجب اتصافها باضدادها ولهذا عد منه بعضهم الى اواخر منه
وبهذا ان الخلو عن هذه الصفات تقتضي نقصا تنزه الله تعالى منه وعد الخلو الى اواخر
منه ايضا وبهذا ان المتصف بها اكمل من غيره المتصف بعوض فلا عوض لها فيها يجب ان يكون انها
اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بديهة اقناعي
كتبه

ستدرد ويرد بهذا ان الله تعالى ثبت الشرع بالمعجز فكيف يستدل به على صفات الله فيلزم ان يكون المعجز
علة لثبوت فيكون دورا فاجاب منه بان بعضها حالا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالمعجز
مادرك

قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه توقف وجوب الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته
وعلمه حالا ينبغي ان يتوقف فيه حاشية على ان الشرع عبارة عن اوامره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتضمن لاقتضاء او التخيير او من
المبني عليه الصلوة والسلام الذي ينبه به والخطاب من جنس الكلام
كتبه

ايه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والفائدة علم ان ليس بعوض
وتظاهره من وجوب الوجود
عصام

ليس باقيا فالواجب ليس بعوض والدليل على ان العوض ليس باقيا انه لو كان باقيا
لكان ابقاء قائما به اذ لا معنى للعرض الا هو وجاز او ليلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال ما ذكر
عصام

قوله هذا مبني لا معناه ان هذا الدليل مبني على ان بقاء الشيء الى الان غير الشيء الى الان بل ان بقاء
الشيء امر زائد على وجوده وامابطلان الثاني فمبني على ان القيام معناه التبعية في
التخيير كما مر وقوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من الفئتين بل الحق والاتباع
من زل في هذا المقام
عصام

واعلم ان بقاء تعالى ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا لكان زمانيا بل عبارة عن استمرار
وجوده كما ان القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري تعالى
شرح مواقف

جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش
المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات مع ان
اضدادها نقايص ويجب تنزيه الله تعالى عنها واثبتنا
قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع
عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى
محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء
معنى قايما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
والعرض الشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا يتحيز
بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء
معنى زايد على وجوده وانه القيام معناه التبعية في التحيز
والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة
الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى
قولنا وجد وطبيعته حدث فلم يستمر وجوده ولم يمكن
ان يبقى في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص

واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا غيرهما لانها اما جهة ووهم والمكنة او نفس
المكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ ولا يجري عليه
زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به
متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى
منزه عن ذلك واعلم انه ماذكره في التنزيهات بعضها
يغني عن البعض الآتي فاول التفصيل والتوضيح وذلك
قضاء الحق الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة
والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه
واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح
بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه على ذكرت
على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من سمات الحدوث
والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المتاخر
من ان معنى العوض بحسب اللغة ما ينتفع بفقده ومعنى
الجوهر ما ترکب غيره بمعنى الجسم ما يتركب هو
غيره بدليل قولهم هذا جسم من ذلك وانه الواجب
لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال

لانه ذلك من صفات المقادير والابعاد ولا يجوز
بالمكانية اي بالتحيز لانه لا معنى للمكان الا
اي جنس هو المحيز نعم يجوز عليه المجاورة
بفصول مقومة تستلزم التركيب ولا بالكيفية من
الظاهرة او غيرها كما يجوز على الجواهر
والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وغير ذلك مما يوصف بصفات الاجسام ولوازم المزاج
والتركيب ولا بالتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن
كون الجوهر بحيث لو فرض له امتداد لكان
بعض ذلك الامتداد في بعض ما يفرض من الحيز
وبعضه في بعض آخر منه او يحيط بجميعه المكان و
الحيز عبارة عن امتداد قائم يشغله او يمكن ان يشغله
او وجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار
والشيخ ابو الحسين البصري وابو الحسين الرازي
لاستدلاله النجاري قالا قبل الجوهر الفرد متحيز ولا بعده فيه
والا لكان متحيزا بالتمكن اخص من المتحيز لان الحيز
هو الفراغ الذي يشغله شئ ممتد او غير ممتد كما
ذكر ولقبل على عدم التمكن في المكان وانما الدليل على عدم
التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او
فيكون محلا للحوادث وانها اما ان تساوي الحيز
بعض عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون تجزيا

قال لا يجري عليه زمان لما لا يتغير وجوده بزمان فان الجريان على الشئ يستلزم معنى يتغير له قوله لان الحاجة الى المصدر انما تحدث الى الدال على الفعل كان معنى
بيان المصدر على الفعل انك تقول ضرب ضربا او مرة فتبين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعلقا بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان تبع الزمان
لان التعلق بالزمان مآله وجود المتعلق في بعض اجزاء الزمان او على اختلاف الزمانه وهو الآن والآن لا يسبق زمانا والثاني دفعا وشبه هذا التسامح
لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض استمرار الزمان فهو موجود فرق بين كان الله ويكون وبين كان ويكون فاء وجوده
تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان المتعلقة بامور منطبقة عليه وكان الزمان
لا يجري عليه بقي لا يجري عليه صفاته القديمة

قوله وعند الفلاسفة لما لم يلتفت الى مذاهب كلية اجزاء كان صنفها وهو ان الزمان جوهر
مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وان الفلك الاعظم وان حركة الفلك الاعظم واجبة دائمة
ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد المعنيين كما ذكرا الا شارة او الحكم اذ لا يجوز
اي يراد في اطلاق لفظ واحد معنيان والا يلزم لم يقصد ما ذكره ان المراد المعنيان
بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة وذلك ان تقول ليس لزمان الا متى
واحد والاختلاف بين الفريقين في تعيينه

قوله لان الزمان عندنا يعني به الاشاعرة فانهم قالوا متجدد معلوم يقدر به متجدد وهم
ازلية الابهار فالزمان غير متعين فربما يكون الشئ ازمانا لشئ اخر واحد ويكون الشئ
اثنى زمانا للشئ الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجئ عمرو وجاء عمرو عند مجئ زيد
وهو ضعيف لا يسبق الذهن بين ضعفه وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علاقة الوقت
والوقت

قوله ومقدار حركة الفلك الاعظم انما اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار
حركة الفلك الاعظم فانه يقدر بحركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات
ثانيا وبالعرض على ما بين في محله

قوله لانه يعني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تقدر
بقدره ويراد في الجسمية انها فيز من جنس كل مكان سوى المكان المحصور اذ التمكن
فيهم على الاقدار فان تغيب كفر

خالفنا في هذه المسائل الكرامية والشيعة والنجارية والمعتزلة قالت الشيعة
والخمسة والكرامية انه في مكان فحصر في هو الوحش وقالت النجارية انه في كل مكان
وقالت المعتزلة انه بمثل مكان لكن بالعلم لا بذاته

قوله لان الحيز لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء او ترك ذكر الوجود
لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول به محققا او موهوما

قوله لانا لم نعن بالحيز الا ما يفرض فيه التمكن وليس كذلك لانا لا نعني بالحيز
شيئا وانما نعني بالمكان ما يفرض فيه التمكن

قوله لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى
منزه عن ذلك واعلم انه ماذكره في التنزيهات بعضها يغني عن البعض الآتي فاول التفصيل والتوضيح وذلك
قضاء الحق الواجب في باب التنزيه ورد على المشبهة
والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه
واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح
بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه على ذكرت
على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من سمات الحدوث
والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المتاخر
من ان معنى العوض بحسب اللغة ما ينتفع بفقده ومعنى
الجوهر ما ترکب غيره بمعنى الجسم ما يتركب هو
غيره بدليل قولهم هذا جسم من ذلك وانه الواجب
لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال

قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله بدليل فحواهم هذا الجسم من ذلك فانه يفيد
استعمال الجوهر والجسم في الكلام العوض بحسب اللغة ما ينتفع بفقده وفي مسلم انه لا يقال الله عوض
لانه لا يفيد المعنى المصطلح عليه عند المتكلمين والله عز اسمه منزه عن ذلك لا يقال الله عوض
الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب منه غيره وفي نظيره

قوله ان الواجب يعني عند جمهور المتكلمين والمحققين منهم والفلاسفة لا يسلمون امتناع بقاء الكل
ويجعلون الكرة باقية بل يجعل المحققون بعضه ابديا ويجعل الفلاسفة بعضه قديما فلم يبق هذا
التعليل كونه ثابتا فتدبر فيه

قوله لانه ذلك من صفات المقادير والابعاد ولا يجوز
بالمكانية اي بالتحيز لانه لا معنى للمكان الا
اي جنس هو المحيز نعم يجوز عليه المجاورة
بفصول مقومة تستلزم التركيب ولا بالكيفية من
الظاهرة او غيرها كما يجوز على الجواهر
والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وغير ذلك مما يوصف بصفات الاجسام ولوازم المزاج
والتركيب ولا بالتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن
كون الجوهر بحيث لو فرض له امتداد لكان
بعض ذلك الامتداد في بعض ما يفرض من الحيز
وبعضه في بعض آخر منه او يحيط بجميعه المكان و
الحيز عبارة عن امتداد قائم يشغله او يمكن ان يشغله
او وجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار
والشيخ ابو الحسين البصري وابو الحسين الرازي
لاستدلاله النجاري قالا قبل الجوهر الفرد متحيز ولا بعده فيه
والا لكان متحيزا بالتمكن اخص من المتحيز لان الحيز
هو الفراغ الذي يشغله شئ ممتد او غير ممتد كما
ذكر ولقبل على عدم التمكن في المكان وانما الدليل على عدم
التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او
فيكون محلا للحوادث وانها اما ان تساوي الحيز
بعض عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون تجزيا

قوله لان الحيز لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء او ترك ذكر الوجود
لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من القول به محققا او موهوما

قوله لانا لم نعن بالحيز الا ما يفرض فيه التمكن وليس كذلك لانا لا نعني بالحيز
شيئا وانما نعني بالمكان ما يفرض فيه التمكن

قوله ان الواجب يعني عند جمهور المتكلمين والمحققين منهم والفلاسفة لا يسلمون امتناع بقاء الكل
ويجعلون الكرة باقية بل يجعل المحققون بعضه ابديا ويجعل الفلاسفة بعضه قديما فلم يبق هذا
التعليل كونه ثابتا فتدبر فيه

قال الشيخ ابو المعين رحمه الله عليه في التبصرة انا نجد اهل
اللغة لا يمتنعون من ان يقول زيد عالم سئل عمرو في الفقه
او كان ليس به فيه وليست مستدة في ذلك الى سمع
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد
لان النبي عليه الصلوة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا
واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن
لغة
وعدد الجبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا ينفي
ان مراد النبي عليه الصلوة والسلام بالمساواة من جميع الوجوه
الا ان مراده ان نعني من الماثلة المساواة من جميع الوجوه
فيجاب بانه الماثلة كالكيل مسلما وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام
البداية ايضا والا فانه ذكر التسوية في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد وتكيف تتصور
ثبوت التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لانه المحمل
بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص
ان الغصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة
فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة
من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد

والدهرية انه لا يعلم ذاته وانتظام انه لا يقدر على خلق
الجهل والقبيح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد
وهذه صفات ثابتات لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير
ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد
على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة
وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ
الاشتقاق له ثبت ان له صفة العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر
لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا
اسود لا سواد له وقد تطابقت النصوص من ثبوت علمه
وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه
وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا عالما وليس النزاع
في العلم والقدرة اللتين هما من جملة الكيفيات والملكات
كما صرح به سابقا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حيوة
ازلية ليست بعرض ولا تقبل البقاء والله تعالى عالم
وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا تقبل البقاء والضروري

ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في ذاته

كما ان للعالم منا علما وهو عرض قايم به زايد عليه حادث

فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قايمة به زايدة

وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة ورعموا

ان صفاته عين ذاته بمعنى انه ذاته تسمى باعتبار التعلق

بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك

فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدما والجواب

وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مسلا قدرة وحيوة وغيرها

وجبا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب

غير قايم بذاته الى غير ذلك من المحالات الازلية لما

بزعمكم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لا تحل

فيام الحوادث بذاته قايمة بذاته ضرورة انه لا معنى

التي الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه

هو قايم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا

اثبات كونه صفة له غير قايمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة

باق في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها

وجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى تستلزم

قدم غير الله تعالى وتعدد القدما بل تعدد الواجب لذاته

على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المنقدمين والتصريح

به في كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات

هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات

كلمة من القدما مع ما بال اليمانية او اكد اشارة الى الجواب

بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى

ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير

ولا تعدد القدما والنصارى وان لم يصرحوا بالقدما

المغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة

التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح

القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى

فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

وقالوا ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير

بمعنى جواز الانفكاك للقطع بانه مرتب الاعداد من

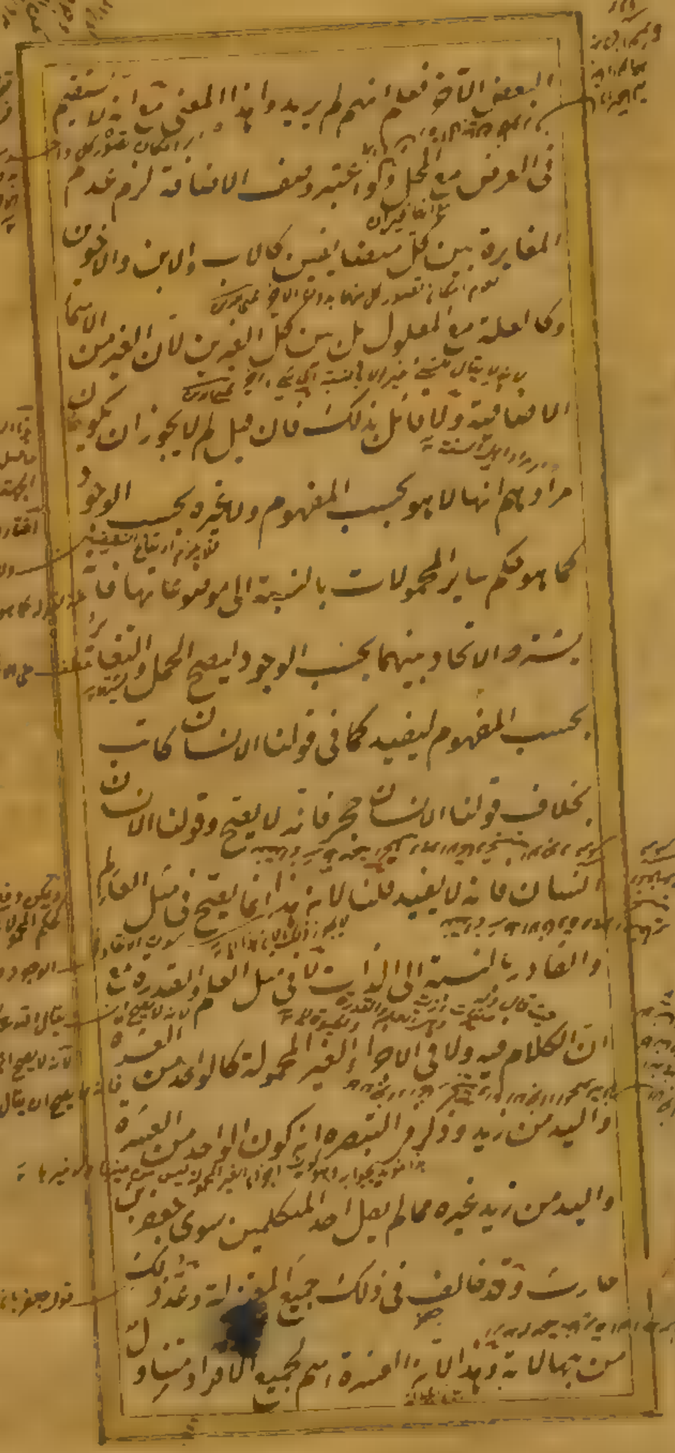
تلك صفة المعينة تتلو اخرى ذلك متعددة منكثرة

ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم اذا ابقوا التغاير الكل وايضا

لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات
وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان
يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات
وانه لا يخبر او على القول بكون الصفات واجبة الوجود
لذاتها بل يقال هو واجبة لا لغيرها بل لما لبس عينها
ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد
من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني
انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وامّا في نفسها
فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات
القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى
يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال
الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء
لئلا يذهب الوهم الى انه كلا منها قايم بذاته موصوف
بصفات الالوهية وتصغوبه هذا المقام ذهبت
المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية
الى نفي قدمها والائمة لم تجبر قائمة بذاته وامّا مسئلة عينية
فان قبل هذا المعنى في الصفات ابطال التوحيد لما انتها

الحقيقة جمع بينهما لانه نفى الغيرية صريحا مستلزما اثبات
العينية ضمنا وانباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين
النقيضين وكذا نفى العينية صريحا جمع بينهما لان
المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو
غيره والا فعينه ولا يصور بينهما واسطة فلنا قد فسروا
الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما و
بالاتحاد المفهومين بلا تفاوت اصلا فلا يكونان
بحيث يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء
لا يكون مفهوما من مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء
مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع بعض
فان ذات الله وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال
والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها
بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده
بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدو
تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا
ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم اذا اراد وا بالغيرية صحة

الانفكاك من الجانبين انتفض بالعالم مع الصانع
والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا
بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا
وكتفوا بجانب واحد لذت المغايرة بين الكل و
وكذا بين الصفة والذات للقطع بجواز وجود الجزء بدون
الكل والذات بدون الصفة وما ذكره من استحالة
الواحد بدون العشرة ظاهر انفساد لا يقال المراد امكان
تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان
محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب باليرهان
ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع
وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة
بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة
والحاصل انه وصف الاضافة معتبرة وانتفاء الانفكاك
في ظاهر لانا نقول قد حققوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
بانه يتصور وجود البعض كالعلم مسلما لطلب اثبات



البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا بهذا المعنى متانة لا يستقيم
في العرض مع المحل وكو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم
المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين
وكالعلة مع المعلول بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
كما هو حكم سائر المجعولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه
يشتد الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير
بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب
بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد قلنا لانا بهذا انما يصح في مثل العالم
والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع
ان الكلام فيه ولا في الامور الغير المجعولة كالواحد من العشرة
واليد من زيد وذكر والبصرة ان يكون الواحد من العشرة
واليد من زيد وغيره عالما بل احد المتكلمين سوى جعفر بن
حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعند ذلك
من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لمجموع الافراد متساوي

لكان فردا من آحاده مع ان العبارة فلو كان الواحد غير العشرة لكان
غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه و
لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى
ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية
تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع
وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق
بالمبصرات فتدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل
والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم
من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم
من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها
صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث
والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي
توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع
مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا
للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية

قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من
زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه
ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد
امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء
لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين
وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق
لشيوع استعماله في المخلوقات والترزيق وهو تكوين
مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير
والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى
كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات
هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات
وصفات للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك ان
كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه
بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر
الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه
قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه

بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اولا
ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الله تعالى
لتنزهه عن الزمان كما انه علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمنة
ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق
على النظم الحادث المتلو فقال والقرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر
المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ولا يقال القرآن غير مخلوق للتبادر الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة
جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث
تنبيها على اتحادهما وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث
حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتخصيصا
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين
وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم
بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم

والاضافات كما انه ذو لك الشيء بكمال التوحيد ولا
لا دليل على تكثر كل منهما في نفسها فانه قبل هذه الاقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها فتنا ممنوع بل انما يصير
احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال
واما في الازل فلا انقسام له اصلا وذهب بعضهم الى انه
في الازل خبر ومرجع الكل اليه لانه حاصل الامر الاخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي
على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل
النداء الخبر عن طلب الاجابة وردنا نعلم اختلاف
هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مامور ولا منهي سفه
وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض
بل متكلم بكلام هو امر ونهي وخبر فلا اشكال وانه جعلناه قرآنا عربيا في الازل
لا يجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصدور
الا فلا تحصيل فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر
الرجل ابنه قادرا بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار

لانها التي سابق بالتكلم والحال بالمقارنة والاستقبال بالاستقبال وما كان تكلمه تعالى
ازليا لم يتصور فيه ذلك اذ كل ما يتصف به الكلام بالنسبة الى توجه المخاطب للسامع فان كان
معنى الكلام سابقا على توجه المخاطب له كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال
او الاستقبال

قال الامام ابو اسحق محمد بن ابراهيم الباعوني القرآن كلمة ستة آلاف وستمائة
وست وستون آية منها الف آية امر والف آية نهي والف آية وعد والف آية
وعيد والف آية اخبار والف آية قصص وامثال والخمسمائة تحليل وتحريم وماية
آية تسبيح وتهليل وست وستون آية ناسخ ومنسوخ

القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكذا الكلام الله تعالى في نحو الروم لكن اضافة الكلام الى الله تعالى
لكونه صفة له تعالى غير مخلوق

قوله فلا سابق بلا علة تقول ولا يقال بلا لم تقول وعقب لان قوله لا ذكر الا باياه ولو قرا
بالتشديد على انه ظرف متعقب يكون قوله فلا سابق لا علة لمتعقب لكن الذوق السليم
شهد بامتناع ان يكون وقت الذكر وظرفا لمتعقب والوجه هو الاول

وفي غنية الطيبي نقلا عن الصفاني ان هذا الحديث موضوع

اقرا بالفريقين بالشاذة والمقرئة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم

يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن
لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون
بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع
وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم وتلا معنى
لا سوى انه متصف بالكلام وتمتنع قيام اللفظي الحادث
بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان
القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات
الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل
وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم
حجة على الخابلة لانا لا نقول بحدوث النظم
وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم
انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد
الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ وان لم يقرا على اختلاف بينهم وانت
خبير ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون

والدليل السبق مرتبا وجاز السبق في موضع ان ثبت بالاجماع وتواتر النقل انه متكلم ولا معنى لسوى انه متصف بالكلام وفي موضع اخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته والذي لم يكتف بقوله ما مر
عصام

التنظيم هو الجعل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا ما يقوله بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الالوف او الى ان يكون محتاجا
عصام

آراد بانزال نقله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من السماء الدنيا الى الارض بدفعات على ما في باب التفعيل من الاولوية فلا تكرار في الفصل

قوله الا ترى انها لما كانت مبدوءة بالافتتاح والاختتام والتصاق بعضه باقتضائه وبعضه بالاحكام وافتقاره الى السور والآيات وغيره بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال تعالى هذا ذكر مبارك وانه لذكرك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر ربهم محدث

على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا
بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث
بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي
هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ
المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة ومسموع
مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك
ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب ولا في السنة
والآذان بل معنى قديم قايم بذات الله تعالى يتلفظ
ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب
بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما
يقال الماء جوهر محرف يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم
منه كون حقيقة الماء صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا
في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على
ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فكتب يوصف القرآن

اتم ان وجود الشيء في الاعيان حقيقة ووجوده في الاذهان والعبارة والكتابة بمعنى
يدرك

قوله فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان لما بينهما من العلاقة المعنوية بوصف الكلام
القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة او نقوشها الكتابة
كذا قيل ولكن لقائل ان يقول ان وجودات اربعة كيف يعلم وجوده للحقيقة من المجاز وبالعكس
اجاب بقوله لحيث يوصف الخ
محمد الرومي

بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق
فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ
المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن
او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كانت الدلالة
السماعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول
بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما
للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى
لا بمجرد والمعنى واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى
فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي
رحمه الله عليه فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله ثم يسمع
عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع
صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان ذلا بواسطة الكتاب
والملك خص باسم الكليم فانه قيل لو كان كلام الله
في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه

بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز
المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك
انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات
اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة فتعين التحقيق ان
كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى
الاضافة كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث
المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق
الله تعالى ليس من صفات المخلوقين فلا يصح النفي
اصلا ولا يكون الا مجازا والتحدي الا في كلام الله تعالى وما
وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه
غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق والدلالة
اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به وضعا لكونه
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع
والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول
مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ
حتى يكون مدلولا له بل هو في مقابلة العين

وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو جاز ان يراد في نظمه

والمراد به ما يقوم بذاته كالصفات ومراد بهم ان
القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لانكار
الخابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه
بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين
من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ العاري
بالنفس ليس بمرتب الاجزاء في نفسه تعالى كالقيام بنفس
الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض
والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الالات وبهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة
واما القايم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى يتوهم
كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة
هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس
غير مؤلف من الحروف المنظوقة او المخيلة المستوطنة
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة
الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث
اذا التفت اليها كانه كلاما يقوله الخ اذ المخيلة

او نفوس مترتبة واذا تلفظ كان كلاما موجودا والتكوين
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد
والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج
المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق
العقل والنقل على انه خالق للعالم فيكون له وامتناع
اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذ
الاشتقاق وصفا له قايما به ازلية لوجوه الاول انه
يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني انه وصف
ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن خالقا في
الازل لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما
يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة
على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على
الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض
الثالث انه لو كان حادثا فاما ان تكون آخر فيلزم التسلسل
وهو محال او يلزم منه استحالة تكون العالم مع انه ثابت
واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحد
وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته

قال لصدر التكوين والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة يراد بكل منها ما
سيح محمده

قال ونحو ذلك من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات
تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث فانه الحكيم فانها
بالتاء فيها غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد مخصوص فانه يشترط فيه اسبقية المادة
ايضا فهو يخص المجردات والعالم يعترف المتكلم بامكان غير مادي وغير زماني فصار احداثه
لا احداثه
سلمه

قالوا ما يلزم بنفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما لو نفيت القدرة يلزم العجز وما لا يلزم بنفيه
نقيضه فهو من صفات الفعل كما لو نفيت الاحياء والاماتة او الترزيق لم يلزم نقيضه فعلى هذا
يلزم ان يكون الارادة والكلام من صفات الذات لانه يلزم من نفيهما الجبر والاضطرار
والخرس والسكوت
سيح محمده

قال اصحابنا صفات الله تعالى كلها ازلية قديمة قايمة بذات الله تعالى وقال الاشعري صفات
الذات نحو القدرة والعلم قديمة قايمة بذات الله تعالى وصفات الفعل نحو التكوين والتصوير
والاحياء والاماتة حادثة غير قايمة بذاته تعالى
سيح محمده

لا يلزم من ذلك ان يكون صفة موجودة بل يجوز ان يكون من صفات العقلية الاعتبارية
كالقدوسية والواجبية ونحوها
سلمه

ثم لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزم قيام الحادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين
ازلية بناء على ما سبق من ان وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا انه
ابطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وههنا بالبديهة
سلمه

قال ما اعترض عليه بانه غير لازم لجواز ان يراد بكونه خالقا بانه الخالق فيما سيبقى او القادر على الخلق
اجاب عنه بان العدول الى المجاز من الحقيقة في الفاظ تدل على صفات الله تعالى من غير تعذر
الحقيقة غير جايز
سلمه

لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى
ترتيبه على قوله من غير تعذر الحقيقة انما يحتاج الى المجاز لا يتوقف على تعذر بل يكفي رجحانه او من القرائن
كونه مقصودا والظاهر عدم كونه الى المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المنافية ايضا والاصل
عدمه والقديم فاعدوا الى اعتقاد بطلان القرار
سلمه

فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الاصبع
وساكن في بطلانه
كتبه

وهو التكوين المستحيل تكون العالم ٢

فيصير محلاً للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل

من انه تكوين كل جسم قايم به فيكون كل جسم خالقا

ومكونا لنفسه ولاخفاء في استحالته ومبنى هذه الاد

على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون

من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات

العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ

ومعه وبعده ومذكورا بالستنا ومعبودا لنا ومحييا

ونحو ذلك والى هذا في الازل هو مبدء التخليق والتبريز

والاماتة والاحياء وغير ذلك والدليل على كونه

اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت

نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام

الارادة تختص احد الجانبين ولما استدل القايلون

بحدوث التكوين بانه لا تصور بدونه المكون كالضرب

بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكون ايضا

وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين

تكوينه تعالى للعالم والكل جزء من اجزائه لا في الازل بل

لوقت وجوده على حسب علمه وارادته والتكوين باق

قال بعض اساتذتنا ان التكوين صفة اعتبارية لا وجود لها فليكون حاصلا في الازل

يعني انه يصح ان يقال ان التكوين مرجح للوجود على العدم والقدرة ليست كذلك

قوله فان القدرة جواب عما قالوا ان مبدء الايجاد لا يكون ان يكون هو القدرة لان

قوله فيكون احد الطرفين

قال بعض اساتذتنا ان قولهم في حدوث التكوين بانه لا يتصور بدونه المكون كالضرب بدون المضروب

يعني يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب ايلان وجود المضروب

قوله فيكون التكوين

فيكون كما ان الضرب مع المضروب لا يتحقق في وجود الحادثات من اثبات صفة السلوبية

ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كحالي

العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي يلزم

من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة

وهذا التحقيق مما يقال ان وجود العالم انما يتعلق بذات

الله تعالى او صفة من صفاته يلزم تعطيل الصانع وا

الحوادث عن الموجود وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم

ذلك قدم ما تعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو

باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكو

المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكو

بالتكوين قول بحدوثه لانه القديم ما لا يتعلق وجو

بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به فضيه نظر لان

معنى القديم والحادث بالذات على ما ذهب اليه الفلاسفة

واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية ان يكون

مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده

بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون

المكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دايما بدوامه كما

ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات

قوله ازلا ابدا لان التعلق اضافة بين التكوين والمكون لا يقوم بذاته لانه

بل قايم فاذا كان قايما بالمكون التكوين محلا للحوادث والزامي العلم والقدرة

بالتعلق من الاضافة التي لا وجود لها في الخارج فلا نذور

قوله وهذا التحقيق ما يقال ان وجود العالم انما يتعلق بذات

قائله القول صاحب الاحكام الصابوني وهو الذي

الله تعالى او صفة من صفاته يلزم تعطيل الصانع وا

قوله الحوادث عن الموجود وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم

قوله فيلزم قدم العالم وهو

قوله فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكو

قوله بالتكوين قول بحدوثه لانه القديم ما لا يتعلق وجو

قوله فضيه نظر لان

قوله واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية ان يكون

قوله ومجرد تعلق وجوده

قوله لجواز ان يكون

قوله دايما بدوامه كما

قوله فيما ادعوا قدمه من الممكنات

قوله ان يقال استلزم تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فانا

قوله ان يستلزم تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته قدم العالم

قوله ان يستلزم حدوثه

قوله ان يستلزم حدوثه

كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث
العالم كانه القول بتعلق وجوده بتكوين الله قولا بحدوث
ومن ههنا يقال انه التنصيص على كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء
كالهيولى والا فهم انما يقولون بعدمها بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والى مثل
انا لا نعم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان
وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية لا تتصور بدون المضافين اعني الضارب
والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة
التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى
لو كانت عينها على ما وقع في عبارة الشارح لكانت القول
بتحققها بدونه المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا
يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء
فلا يتعلق بالمفعول ووصول الالم اليه من وجوه
المفعول معه اذ ليوما خ لانه لزم هو بخلاف فعل الباري

فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول
وهو غير المكون عندنا لانه الفعل بغاير المفعول
بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون
مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي
هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وانه لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه
وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه
وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول
بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وانه لا يكون الله تعالى
مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به
التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما
بذات الله تعالى وانه يصح القول بانه خالق سواد هذا الحجر
الاسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق
والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد محلها
واحد وهذه الكلمة تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول
ضروريا لكنه ينبغي للعاقل انه يتامل في امثال هذه المباحث

ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون اسخف لته
به بديهة ظاهرة على من له ادنى تميز بل يطلب لكلامهم محملا
لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين
المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس بينهما الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة
الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
فى الخارج ولم يريدوا به مفهوم التكوين هو لعينه مفهوم
المكون لتلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج الماهية تحقق والعارض
المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت تكونها هو وجودها
لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يلزم ابطال هذا الراى القائل
ان تكون الاشياء وجدوها عن الباري تعالى بتوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة
والتحقيق انه تتعلق القدرة على وفق الارادة بوجود

قوله فهو امر اعتبارى ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بان يقال العالم اذا علم شيئا فليس بينهما
فى الخارج الا العالم والمعلوم واما العلم فهو امر اعتبارى يحصل اذا وكذا القدرة مع المقدور
فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فتامل

قوله ليس امرا مغايرا للمفعول لانى اذا لاحظه تخصيص افادة كون التكوين امرا اعتباريا نعم
مغايرة للمفعول بل الاولى ان يقال امرا مغايرا للفاعل والمفعول بل الاظهر فى حكمه ليس امرا
مغايرا للفاعل والجواب انا لا نجد من انفسنا تكون الصفة عين الذات فعدل عنه وايضا
وجوده فى الفاعل قد نفى اولا حيث قيل التكوين ليس بصفة حقيقة فلا حاجة اليه

قوله وهذا كما يقال اقول هذا النزاع فى الحقيقة راجع الى النزاع فى ان الوجود هل هو نفس
الوجود ام لا بل عليه حاصل الافعال التى هى التكوين والايجاد والاحداث حالة خارجة فى
المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حادثة فى متعلقاتها وجودية
كانت او عدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان اثره نفس المفعول لا حالة حادثة فى
ذات وجود الشئ عندنا لا شئ وعند الاشعرية فلما اراد التنبيه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون
ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل جانبه مترتب عليه من الاكوان اطلق المصدر على المبدا
تبع ما كان اوجد الاشياء وانشاءها عليها عند عجزهم عن الاثر المترتب على التكوين نفس
المكون بل التفاوت فى الوجود كما تقول

قوله بان التكوين عين المكون بالمعنى الذى حققته الشارح وهو مرجع ما ذكره بالاخرة اذا تامل

قوله وتحقيق ما ذهب اليه الاشاعرة وهو مرجع ما ذكره الشارح

المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى
ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين
ونحو ذلك فحقيقة كون الذات بحيث تعلقت قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم تحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء
والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل
من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر
وفيه نكتة للقدماء اجمعين وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب
اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه
ان تعلق بالجبوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
واما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة قائمة

وانه قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات
صفة قديمة لله تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون
وفى وقت دون وقت لما كان عامة الافعال صفة من
موجب بالذات لان الفاعل بالارادة والاختيار والتجارية
من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد

ان قلت تعلق القدرة صفتها والخلق والتكوين صفة الله فبينهما مباينة فلا يجوز ان يكون خلق
القدرة بالخلق والتكوين قلت لا مباينة فان تعلق قدرته بما ذكر ان كان الخلق والتكوين
صفة تعلق

جواب سؤال اورد بانه قد ورد وقد قيل بعده فاجاب بقوله واما كون الـ

انما قال جدا لان كل من قال بتعدد الصفات القديمة فهو مكثر للقدماء لكن لا الى هذه الغاية
لان الصفات عنده ليست عين ذات الله ولا غيره لما ذكر ان الصفات ليست متغايرة بعضها
بعضها عين البعض

الى الصواب من مذهب البعض منهم وانما لم يكن هذا المذهب ايضا صوابا فى نفس الامر

ان لا يصدر من ذاته بلا اختيار وارادة

اصحابنا يحيى بن الحسين منهم وهم الفقهاء من اهل السنة فى خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل
وان العبد يكسب بعضها وهم الفقهاء للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث العالم
ونفى الرؤية بالابصار

بارادة حادثة لا في محل والكراهة من آن ارادة حادثة
في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بثبات
صفة الارادة والمسئلة معدلة مع القطع بلزوم قيام
صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته وايضا
نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كونه
صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا
بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
الموجبة ورويته الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر
وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا
ننظر الى البدر ثم نغمض العين فلا خفاء في انه
ان كان منكشفا لدينا في الحين لكن انكشافه حال
النظر اليه اتم واكمل منه بالنسبة اليه حالة مخصوصة
اي المسماة بالرؤية جايزة في العقل بمعنى ان العقل
اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى عالما يقم له
برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري
فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق
على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقريب الاول

انا قاطعون بروية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك
عن علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث والامكان
الاول لا يشترك بينهما والحدوث غيره والثاني
بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود وعدم
دخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين القديم
وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود
ويتوقف امتناعها على ثبوت كون نفي الرؤية مشروطا
بشرط او من جواز الواجب مانعا وكذا القديم لا يرى
الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح وغيرها
واما لا يرى بنا وعلى ان الله تعالى لم يخلق في العبد رويتها
بطريق جرى العادة لانا نجد على امتناع رويتها وحسب
اعترض بان الصحة قديمة فلا يستند الى علة ولو سلم
فالواحد النوعي قد يتعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس
والنار فلا يستدل على علة مشتركة ولو سلم فالعلة
علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجودات
شيء غيبة الحبيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية

والقابل لها والخفاء فی لزوم کونه وجودیا مع لایجوز ان
یکون خصوصیة الجسم او العرض لانا اول ما نری شیئا من بعید
انما ندرک منه هویة ما دون خصوصیة جوهریة او عرضیة
او انسانیة او فرسیة ونحو ذلک وبعد رؤیته یروم رؤیة واحدة
متعلقة بهویته فقد نقف علی تفصیله الی ما به من الجواهر
والاعراض وقد لا نقف فمتعلق الرؤیة هو کون الشیء له
هویة ما وهو المعنی بالوجود وانه امر ضروری وفیه نظر
لجواز ان یکون متعلق الرؤیة هی الجسمیة وما ینتهیان من
الاعراض من غیر اعتبار خصوصیة وتقریر الثانی ان
موسی علیه السلام قد سأل الرؤیة بقوله رب ارنی انظر
الیک فلو لم تکن ممکنة لکان طلبها جهلا مما یجوز فی
ذات الله تعالی وبما لا یجوز او سفها او عبثا وطلب المحال
وان انبیاء منزهون عن ذلک وان الله تعالی قد علق
الرؤیة باستقرار الجبل وهو ممکن فرفعه والمعلق
بالممکن ممکن لانه معناه الاخباء بثبوت المعلق
ثبوت المعلق به والمحال لا یثبت علی شیء من التقادیر
الممکنة وقد اعترض علیه بوجوه اقواها انه سؤال موسی علیه السلام

کان لاجل قومه حیث قالوا لن نؤمن لک حتی نری الله
جهرة فسألوا لیعلموا امتناعها کما علمه هو وما کان یسلم ان
المعلق علیه ممکن بل هو استقرار الجبل حال تحرکه وهو ممتنع
واجیب بان کلا من ذلک خلاف الظاهر ولا ضرورة
فی ارتکابه علی ان القوم اذ کانوا مؤمنین کفاهم قول موسی
ان الرؤیة ممتنعة واذا کانوا کفارا لم یعبه قوه فی حکم الله
بالامتناع واما ما کان یکون السؤال عبثا والاستقرار
حال التحرک ایضا ممکن بان یقع السکون بدل الحرکة و
اما المحال اجتماع الحرکة والسکون واجیبه بالنقل و
الدلیل السمعی بایجاب رؤیة المؤمنین الله تعالی فی
الآخرة اما الکتاب فقوله الی وجوه یومئذ ناضرة
الی ربها ناظرة واما السنة فقوله علیه السلام انکم سترون
ربکم کما ترون القمر لیلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون
من کبار الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة کانوا مجتمعین
علی وقوع الرؤیة فی الآخرة وان الآیات الواردة فی
ذلک محمولة علی ظاهرها فهذه مقالة الاشعریین
واشاعرة بینهم وتابعیهم وقوی شبههم من العقلیات

قوله واجیبه بالنقل بعد الفراغ من مسألة صحة الرؤیة شرع فی مقالة الوقوع وغیر عن الوقوع
بالوجوب لان الوجوب مستفاد من الوجوب بل المعروف بالوجوب هو الثابت بالکتاب والسنة واراد
الوقوع بالضرورة لان ما اجمعت به الامة الصادق واقع بالضرورة اراد بالوجوب الثبوت
بمعنی الکائنیة بالنقل الثابتة وبمعنی الکائنیة رؤیة المؤمنین اثباتا وقوله وذهب الجهمیة
السمعی لیس تحریر المقالة واجیبه بالنقل فاشار الی قوله علی ما هو ظاهرها بقوله واجیبه بالنقل
النقل متعدد الیقینی علی ما بینه فی لفظ الدلیل السمعی الشهور وعموم الرؤیة للمؤمنین والاخصاص
بدار الآخرة

فانه یدل علی رؤیة المؤمنین ربهم یوم القیمة لان اهل اللغة اتفقوا علی ان النظر اذا عدی
بالی یراد به رؤیة العین

وتسمیة الرؤیة برؤیة القمر لیلة البدر کنایة علی ان الرؤیة تعم الکل ولیس رؤیة الهلال عند
بعض المستهلین ولم یبلغ اجماع احد وعشرین من الابرار العصابة فی روایته حد التواتر
انهم لم یجتمعوا فی الرؤیة روی کل واحد وانما ینبغی روایة الکثیر الحد التواتر لو سمع منهم کثیر
ان کثیرا سمع من واحد نقل من واحد منهم وهکذا

فی رفقة العتبة انکروا الرؤیة بالمقابلة والانطباع وجوزوها بلا کیفیة بوجه فلا نزاع بینهما
حقیقة فقد بان ان هو نزاع حقیقی فی الانکشاف الحاصل بینهما هل یکون بدونهما ام لا

ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
من الرائي ونبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في
غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والحجاب منتف
الاشتراط والآية تنادي بقوله فيه فلا يكون كذلك
مصون فلا بد وان يتصل شعاع او ينبوت مسافة بين
الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد
وقد استدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر
لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز
الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والالجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا
ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا تجب عند
اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم
وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه
الاحاطة بجواب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات

والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو
امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا تمدح بعدم
رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يكون رؤيته ولا يرى
للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تخصيصها اظهر لانه المعنى
انه مع كونه مرئيا لا يدرك بل يعجز عن الاحاطة به
والانصاف بالحدود والجواب ومنها ان الآيات
الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والانكار
والجواب انه ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا
لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل
حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال انكم قوم تجهلون
وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف
الصحابة رضي الله عنهم في انه النبي صلى الله عليه وسلم هل
رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل
الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من
السلف والخلف وانها نوع مشاهدة يكون بالقلب

دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان لكما رغبت المعتزلة
من انه العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم
يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد
والمخترع وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد
وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق
الخالق واحتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان
خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة انه ايجاد
الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم
باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات
متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ
والشعور لا يتعلق بذلك وليس هذا هو لا عن العلم بل لعدم
العلم وهذا ظاهر افعاله واما افعاله في حركات
اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك فما يحتاج
من تحريك العضلات وتعديد الاعصاب ونحو ذلك
فلا مظهر لها في النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون اي خلقكم على ان ما مصدرية لئلا

الايمان عبارة عن الاعتقاد ما جاء من عند الله تعالى والكفر انكاره وقيل عبارة عن عدم
الاعتقاد فلا يكون فعلا فيكون ذكره على سبيل الاستطراد

واقتصر عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل والشعور بذلك الشعور الا يدوم له الشعور

يحتاج الى حذف العائد اي معمولكم

ويشمل الافعال الآنية اذا قلنا افعال العباد مخلوقة
لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي
هو الايجاد والابقاء بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق

الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون حينئذ المصدر موصوفا بالمخلوقية

الايجاد والابقاء اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات
مثلا والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال
بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى
الله خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء

هو الايجاد والابقاء بالفعل الحاصل بالمصدر وح يكون الاستدلال بالآية تامة والوجه ما تقدم

واما اذا كانت موصولة تعني الآية ح والله خلقكم وخلق عملكم والمعمول ليس بفعل لله على

قوله ان يكون بدلالة العقل يعني ان الشيء اذا شمل الواجب والممكن لكن تعين ههنا الممكن بدلالة
العقل فلا يرد ما قالوا انه اسم جنس واقع على الواجب والممكن فلو صح لكان يختص ذات
الله وصفاته تحت هذا العموم صح لكنا نقول ان يختص افعال العباد عنه وذلك لما تقرر من
ان المقدورات انما يتقدر بقدرها والقدرة ههنا لا تفي الا الى هذا القدر من التخصيص من يراجع
الدليل ح لم يبق قطعيا كما لا يخفى

بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال
فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك
في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس وبمعنى
استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة
لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية
الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي
بخلق الله تعالى الا ترى مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في

قوله المجوس قال في الصحاح ذهب المجوس الى ان العالم فاعلين احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير
وخالق الحيوان الناطق والثاني الشيطان وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الصامت

فانهم يقولون بانا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا فاخطأوا
واحد منها فاعل واجب الوجود فثبت ان كل منها واجب الوجود

لانهم قالوا الله تعالى خالق بالذات والعبد خالق بالواسطة

تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس
اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الاشراك كما واحد والمعتزلة
اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة
بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش فان الاولى
باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى
لبطل فائدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وهو ظاهر والجواب انا نرى ذلك انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب ان اختيارهما وامكن فسبة
على ما تحققناه نسأل الله تعالى وقد تمسك بانه لو كان
الله خالقا لافعال العباد لكان هو القاتل والقاتل
والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك
وهذا جهل عظيم لانه المتصف بالتي من قام به ذلك
التي لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق
للسواد والبياض سائر الصفات في الاجسام ولا يتصف
بذلك وبما تمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب
ان الخلق ههنا بمعنى التقدير او بمعنى افعال العباد وخلقها

التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد

الثواب عندنا هو المنفعة الخالصة وعند المعتزلة منفعة دائمة مقرونة بالتعظيم خالصة من شوب كل مضرة حتى الامتنان

ولانه يجوز ان يمنع الفعل قبل
شرطا او وجود مانع ويجب في الثانية لحصول
ان القدرة التي هي صفة القادر في الحال
السواد وقد منا وهب بعضهم الثانية الى

بارادته ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن
واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب
التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل
مع زيادة احكام لا يعقل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب والتالي
باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي
لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي
والقدر وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد فيه من حسن
وقبح ونفع وضر وما يجري به من زمان ومكان وما يتبع
عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من انه الكل بخلق الله تعالى وهو يسند الى
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل
فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح
تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما
الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم الله تعالى
الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح

اي على غير تنهما وبينهما

اي الصفات

انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره
ومعصيته زعما منهم انه اراده القبيح قبيحة كخلقه والى
ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه
قال ما ارى الزمنى احد مثل ما ارى المجوسى كاهنى فى
فقلت له لم لا تسلم فقال لانه تعالى لم يرد اسلامى
فاذا اراد اسلامى سلمت فقلت للمجوسى انه تعالى
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال
المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكى ان
القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب بن عباد
وعنده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنى فلما رأى الاستاذ
قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فعال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء والمعنى له غبه
ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلو
ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشى
قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه

الحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولا نه لا يسأل
عما يفعل الا برى انه السيد اذا اراد ان يظهر على الخارجين
عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريده منه وقد تمسك
من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على
الفريقين ولهما وافعال اختيارية يثابون بها
ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية
لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته
بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا
وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة
الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولا
لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب
الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال الى
تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة
سئل سبق قلم وكتب تخلف مشاط الغلام واسود
لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون وقوله الى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليفكر الى غير ذلك فان قيل بعد تقديم علم الله تعالى

ارجو ان يصح منه تعالى ويقبل بحسن كل ما قام به تعالى وصدر عنه من حيث انه صدر عنه فتأمل
ولو سلم فارادته للقبيح وايجاده له جميل حسن غاية ما فى الباب انه يخفى علينا حسنها

لان الكلام هو ان جريان ما لا يريده الملك فى مملكته انما يكون لعجزه ومغلوبيته وهو منفى عنه تعالى
لا لكونه ليس من شأنه الوقوع على وقوع ما لا يريده فيها

فعلم من هذا ان الكفر وسائر القبائح بارادة الله تعالى والعالم لا يصدر فيه شر قط فالمجوس وان كان
صنع كونه مجوسا

قوله دخل على صاحب بالهاء اسمعيل بن عباد بن العباس بن العميد فى وزارته وتوفى بعده وتقلب
بالصاحب الكافى جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفى سنة خمس وثمانين وثلثمائة
وكان غاليا فى الرفض واقترن ساعيا فى تربيته لابائه المباين ورفع قدره واعلاء ذكره

وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب وجوده او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا نعلم ويريد ان العبد يفعله ويتركه باختيار
فلا اشكال فانه قبل فيكون فعله اختياريا واجبا او ممتنعا
وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لا منافٍ وايضا منقوض بافعال الباري تعالى
فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا
لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل
بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل
تحت قدرتين مستقلتين قلنا الكلام في قوة هذا الكلام
ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله
وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض
الافعال كالحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى
خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته
وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب
ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن

بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الايجاد
ومقدور للعبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري
وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع
للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما
عبارات مثل انه في الكسب وقع بالة والخلق لا بالة
والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فانه قيل
فقد انتهم ما التزمتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا
الشركة انما يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو
دون الآخر كشركة الكاتبة والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا
لافعاله والصانع خالقا لسائر الافعال والاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى سببين من جهتين مختلفتين
كالارض تكون بلكا لله تعالى بجهة التخليق وللعبد
بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله بجهة
انه فعله والى العبد بجهة الكسب فانه قيل فكيف كان
والمكلف كما يضاف بالاستطاعة التي بالعقاب
حيث يقال هو ذو سلامة اسباب الا انه لا كسب

حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم
البيان وأما ما يعال لو فرضنا بقاء القدرة الى
الى آن الفعل اما يجد وان مال واما يستقامنه بقاء
الاعراض فان قالوا لجواز وجود الفعل بها في الحالة
الاولى نقدر كوامذهبهم حيث جوزوا مقارنة
الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح
بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة
الثانية واجبا في الحالة الاولى ممتنعا فيه نظر لان
القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون
بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث
... ان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
والرضا والمحبة والامر يتعلق الحالة الاولى لا منافاة
والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة
القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره

البيان واما ما يعال لو فرضنا بقاء القدرة الى
الى آن الفعل اما يجد وان مال واما يستقامنه بقاء
الاعراض فان قالوا لجواز وجود الفعل بها في الحالة
الاولى نقدر كوامذهبهم حيث جوزوا مقارنة
الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح
بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة
الثانية واجبا في الحالة الاولى ممتنعا فيه نظر لان
القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون
بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث
... ان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط
والرضا والمحبة والامر يتعلق الحالة الاولى لا منافاة
والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة
القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره

القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير نالحق انها
مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني
على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر
محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه
يمتنع قيامهما معا بالمحل وتلك المقدمات لا تستدل الا نفا نلزم ان يكون
الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل
الفعل ضرورة انه الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة متحققة حال لزم تكليف العاجز وهو باطل
اشار الى الجواب بقوله ويضع هذا الاسم يعني لفظ
الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة تصف المكلف
وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف
يصح تفسيرها بها قيل المراد سلامة اسبابه والآلة
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك
حيث يقال هو ذو سلامة اسباب الآلة كبير

القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير نالحق انها
مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني
على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر
محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه
يمتنع قيامهما معا بالمحل وتلك المقدمات لا تستدل الا نفا نلزم ان يكون
الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل
الفعل ضرورة انه الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة متحققة حال لزم تكليف العاجز وهو باطل
اشار الى الجواب بقوله ويضع هذا الاسم يعني لفظ
الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة تصف المكلف
وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف
يصح تفسيرها بها قيل المراد سلامة اسبابه والآلة
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك
حيث يقال هو ذو سلامة اسباب الآلة كبير

لا يستتبع منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة

ومحة التكليف لا تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي

سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة

بالمعنى الاول فان زيدا بالعجز خدم الاستطاعة

بالمعنى الاول فلا تم استحالة تكليف العاجز وان قال

بالمعنى الثاني فلا يرد منه الجواز ان يحصل الفعل

سلامة الاسباب والآلات وانما لم يحصل حقيقة

لقدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة

للضد عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ان القدرة

لمصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف

الى الايمان لاختلاف الآني المتعلق وهو لا يوجب

لاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان

لمكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع

باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب

ولا يخفى انه في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل

لفعل لانه القدرة على الايمان في حال الكفر تكون

قبل الايمان لا محالة فانه اجيب بانه المراد ان القدرة

وان تسلمت للضدين لكنها من حيث المتعلق بالفتح

لا يكون لامعة حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هو القدرة

المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة

المتعلقة به وانما نفس القدرة فقد تكون متعلقة

بالضد فلذا يصح ما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام

فليتامل ولا يخالف العبد غالبا في وسعه سواء كان

ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم وانما

يمتنع بناء على انه تعالى علم خلافه او اراده

الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف

به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف

بما لبس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله

نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى اتوني بما رهو لا

للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا

ما لا طاقة لنا به ليس المراد التحميل هو التكليف بل

التصال ما لا يطاق من العوارض البهم وانما النزاع في الجواز

فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري

لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله تعالى

ما لا طاقة لنا به عبارة عن القدرة

لا يكون لامعة حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هو القدرة

المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة

المتعلقة به وانما نفس القدرة فقد تكون متعلقة

بالضد فلذا يصح ما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام

فليتامل ولا يخالف العبد غالبا في وسعه سواء كان

ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم وانما

يمتنع بناء على انه تعالى علم خلافه او اراده

الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف

به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف

بما لبس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله

نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى اتوني بما رهو لا

للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا

ما لا طاقة لنا به ليس المراد التحميل هو التكليف بل

التصال ما لا يطاق من العوارض البهم وانما النزاع في الجواز

فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري

لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله تعالى

لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتحريره ان يستحيل

لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان

اللازم لو جب استحالة الملزوم بمعنى اللزوم لكنه

لو وقع لزم كون كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في

بيان استحالة كل ما تعلق علم الله تعالى وارادته او جب

بعدم وقوعه وحكمها انا لانم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه

لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يفرض

متناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال ناشيا على

لامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بعد

واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه

تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان

الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما

بالنظر الى امر زايد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال

وما يوجد من الالم في الحيوان عقيب فعل الله تعالى

وان كان في الزجاج عقيب كسره الا انه قبيح بذلك

يصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما

شبهه كالموت عقيب القتل فانه فعل الله تعالى

لما قرر ان الخالق هو الله تعالى وحده وانه تعالى لكل الممكنات

مستنده اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض

الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن

الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو بطريق المباشرة والا

فبطريق التوليد معناه انه يوجب فعل لفاعله فعلا

آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالفاعل متولد

من الضرب والانكسار من الكسر وليس مخلوقين لله تعالى

وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه

والاولى انه لا يقيد بالتخليق لانه ما يسمونه متولدات

لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد

واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قابلا

بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف

افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله اي الوقت

المقدر بموته لما زعم بعض المعتزلة من ان الله

قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد

على ما علم من غير تردد وبانه اذا اجلهم لا يستأخرون

ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث

الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو
كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية
وقصاصا اوليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه
والجواب عن الاول انه تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها
ويكون عمره تسعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى
تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة وعن الثاني انه وجوب العقاب والضمان
على القاتل تعبد لانكاية المنهي وكسبه الفعل الذي
الله عقيبه الموت بطريق اجرى العادة فان القتل
القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت
مخلوق الله تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا
ويبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى
خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى
خلق الموت قدره والاجل واحد لانكار زعم الكعبي
ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل
عاش الى اجل الذي هو الموت ولانكار زعمت الفلاسفة

انها قوى جسمانية لا تبقى بعد الموت

ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اخترامية بحسب
الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم
لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما ينتفع به
الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانه
قد روه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع
من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على
الاول انه لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين
ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو منتفى
هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في
معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد
يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستند
الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومركبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب انه وان كان بالنسبة مباشرة واسبابه باختياره
وكل مستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما لكن

ان حلول الاجل عند انقطاع الرزق

وكذا يلزم ان يكون ما ياكله الضيف من بيت المضيف رزقا للعدم كونه مملوكا له الا ان يقال
وضعه بين يديه تمليكا له اياه منهم

قوله مبنى هذا الخلاف الخ اقول بين الاشاعرة والمعتزلة اختلافات ثلاثة
بانه ليس برزق اما مستحقة الاول ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهوم الرزق والثاني
انه لا رازق الا الله وحده والثالث ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وتركه
والرابع ان ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا والخامس ان مركب المستند الى الله تعالى
لا يستحق الذم والعقاب والامور الاربعة الاول بنية على ما تحقق عند الفريقين بخلاف
الى خمس فان المعتزلة خافة والجواب منع هذا الخامس اذ لم يسلم ان مركب ما اسند الى الله
بالخلق والايجاد لا يستحق الذم والعقاب فان ذلك الذم والعقاب انما هو بسوء مباشرة
اسبابه باختياره

التغذي بهما جميعا ولا يتصور انه لا يأكل انسان رزقه
او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب
ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع
والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق
الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التنزيل
اشارة الى ان ليس المراد بالهداية نصب طريق الحق لانه
عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا
او تسميته ضالا او لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى
نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه الصلوة والسلام مجازا
بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم اكثر ورود
كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء او مثل
هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله
انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلام اللهم
اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة

الى المطلوب

بعني ان الله تعالى بين طريق الحق على الكافر والمسلم اخذه والكافر لم يأخذه

قوله المعتزلة يعني ان الخلق الفعل المختص بالله تعالى فتعليقه بمشية الله منفي واما الوجدان والتسمية فليس كذلك بل يصح نسبته الى العبد فلا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى

جواب سؤال مقدر تقديره انه يقال لو كان الهداية بمعنى خلق الاهتداء لما صح النفي في قوله وما انت بهادي العمي فاجاب بانه هداية الدلالة

قوله وعند المعتزلة الخ اقول هو المعنى المراد منها حسب الاستعمال او لا ينافيه كما يخفى على المتأمل

اقول كان الهداية بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي عليه السلام لانه يبين طريق الهدى لمن احب ومن ابغض

مأخذ

الى المطلوب

الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب
سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصح
للعبد فيه ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الله
الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان
منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة
انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان منا
تعالى على النبي عليه السلام فوق منانه تعالى على اي جهل
لتعلق الله او فعل كل واحد منهما غاية مقدوره من الصلح
ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضر او البسط
في الخصب والرخاء معنى لان ما يفعله في حق كل
احد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في
قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد فات
بالواجب ولعري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح
بل اكثر اصول المعتزلة اخطر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ
قبس الغيب على النادر في طباعهم وغاية تسليمهم
في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان

قال وما هو الاصح للعبد في قولي المعتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد
بعض الحواشي وفي المواقف ما هو الاصح للعبد في الدنيا بين الطائفتين المشهورة في الزام الخصم
وقد مر في صدر الكتاب ما يدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا فتفصل قولي في الدنيا ما هو من النفع
فتدبر فانه لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلح للعباد وهو خلاف للمعتزلة

ويجب على الله تعالى ما هو الاصلح للعباد وهو من الدين والدنيا عند البغداديين من المعتزلة وبعضهم
بالاصلح الاوفق في الحكم والتدبير وفي الدين فقط عند البصريين منهم وبعضهم بالانفع

اريد بالمنة تعالى على العباد التي ذكرها غير مرة في كتابه واستحقاقه بشكرهم له في الدلالة
الموصلة الى المطالب وافاضته انواع الخيرات من المنافع الدنيوية مثل الصحة
والعافية والنفس والارادة والاقوية مثل الايمان والاسلام والتوفيق
في الطاعات لان كلها حقوق واجبة عليه لعباده لان من اوجب حقا واجبا عليه
لا منة له على الموفي عليه

منة الله
ينبغي ان يصح
يصح فرق

قال وما هو الاصح للعبد فيما يتعلق بالدين والدنيا فكل ما يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة قد يجب
على الله تعالى تركها فاعلم انا بينا ان واجب الحصول او واجب الانتفاء وعلى كل من التقديرين
فالسؤال ضائع غير صحيح وقد اجتمع الاولياء والانبياء وجميع العقلاء على غاية السؤال
وغاية الدعاء الرفع الى الله وكشف البأساء والضراء وبذل المرادات وحصول
الحاجات

ازلزم تناهي قدرة الله تعالى من حيث اعطاء ما هو الاصلح له او لغيره ما هو الاصلح لصعب
ولم يعط كان قهرا منه والازم منتف فالملزوم مثله لان استلزام انتفاء الازم انتفاء
الملزوم والحال انه لا يجوز تناهي قدرة الله تعالى كما ثبت عند اهل الحق فالاصلح فيه واجب
على الله تعالى

الم العذاب اولذة النعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح
الى بدنه ولا انه يتحرك ويضطرب ويرى اثر العذاب
عليه حتى ان الغريق في الماء والماكول في بطون الحيوانات
والمصلوب في الهواء يعذب وانه لم نطلع عليه ومن
تامل في عجايب ملكه وملكوته وغرايب قدرته وجبروته
لم يستبعد ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه
لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة
افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل
ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فكلو
ثابتة وصح بحقيقة كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء
بشانه فقال والبعث وهو انه يعيد الله تعالى الموتى
من القبور بانه يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها
حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى
فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون تارة اخرى
الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من
النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره
الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو ممنوع

انه لا دليل لهم يعتد به غير مفسر بالمقصود ولان مرادنا
ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد
روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او
لم يسم وبهذا البسط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا
بحيث صار جزءا منه فعلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما
وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه
وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية التي
من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل
لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني
ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة
جرد مرد وان الجهني ضرسه مثل احد ومن هنا قال
من قال بما من مذهبنا لا وللتناسخ فيه قدم راسخ
قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا
من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وانى وقد ثبت
تناسخا كان نزاعي مجردا الاسم ولا دليل على استحالة
اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة
على حقيقة سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى

والمراد بالبعث الاول البعث الاخروي لكنه لا يلزم تعريف الشيء بنفسه على انك

قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده واول الخلق بالارواح والاجساد وكذا الاعادة وقوله تعالى
ان الله يبعث من في القبور والذر في القبور الاجساد دون الارواح الى غير ذلك
منه محمدة

والمعاد الروحاني عند الحكماء عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بعالم العقل
الذي هو عالم المجردات
منه مسامح

وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء اذ رجوع
اجزاء البدن الى المجتمع بعد التفريق او الى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
منه مسامح

وهذا تعلق الروح من بدن الى بدن آخر لم يخلق الاجزاء الاصلية للبدن الاول
منه مسامح

وليس التناسخ عود الارواح الى ابدان اخر بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم
منه مسامح

القول بالمعاد وحشر الاجساد قول باقف على قال من قال به
منه محمدة

والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يوزن
به ويعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وانه لا يمكن اعادتها
لم يمكن وزنها ولانها معلومة فقد تعالى فوزنها عبث
والجواب انه قد ورد في الحديث انه تكتب الاعمال هي
التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى
معللة بالاغراض لعل من الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم
اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث ولكن الثابت
فيه طاعات العباد ومعاصيهم يوتى للمومنين باعمالهم
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة
كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وتكلمت عن ذكر الحساب
اكثر المعتزلة بالكتاب وانكره اكثرهم لغرضهم انه عبث
والجواب عام والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله
يوتي المومن فيضع عليه كنفه وستره فيقول اتعرف
ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره

قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون وشاهدين على ان الوزن بالحقيقة لا مجازا وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك

المراد به العدل الثابت في كل شيء وهذا ذكر بلفظ الجمع وهو الميزان المشهور واحد وقيل هو اثنان ميزان الانوار وميزان الاعمال والاصح الاول

قال بعض اهل السنة والجماعة ان الحساب انما يكون للمومنين لان الكفار يدخلون النار بغير حساب والصحيح انه يكون للكفار والمومنين جميعا

بذنوبه وترى في نفسه انه قد هلك قال سئر تنهار عليك
في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته
واما الكفار والمنافقون فينادى لهم على رؤس
الخلايق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله
على الظالمين والحوض حق لقوله عليه السلام انا اعطينا
الكوثر والمعنى له عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ
بدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكره
اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو
تعذيب للمومنين والجواب انه الله قادر على ان يمكن
من العبور عليه ويسهله على المومنين حتى ان منهم من
يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصفة ومنهم
كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق
والنار حق للآيات والاحاديث الواردة

اعلم وضع الشيء في غير موضعه يقال ظلم السواد البياض في غيره اذا اثر فيه تغيرا

روى انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اغمي عليه فرفع رأسه متبسما فقالوا يا رسول الله ما اضحكك فقال نزلت علي انفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر حتى ختمها ثم قال هل تدرون ما الكوثر قالوا الله ورسوله اعلم قال انه نهر وعدنيه ربي يعرف الجنة عليه خير كثير هو حوض حتى يرد عليه امتي يوم القيمة انيته عدد الكواكب

وفي السماء الكوثر حوضه وقيل نهر في الجنة وقيل الخير الكثير وقيل الشفاعة وقيل المعجزات الكثيرة وقيل النبوة وقيل المعرفة

فان قلت اذا ابيضا ابدا الفتحة استعاذه قلت يجوز استعاذه بحمله اخرى على قطع العطف او صفاته من شرب نفسه وقدر لا يعذب بالنار ابدا كما يعذب اهل النار بالنار

قوله اهل الارادة طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى يشهدهم ويصلح بالهم وطريق النار الى قوله وهم الى صراط مستقيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوها وقيل الاعمال المرئية التي يراها الناس وتباشرها كالقيام والقعود ونحوهما والكل يرجع بحقيقتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كما تمشي على الماء والطير في الهواء فمخالفة العادة ثم الله يسهل على من يراد

والميزان حق لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون وشاهدين على ان الوزن بالحقيقة لا مجازا وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك

المراد به العدل الثابت في كل شيء وهذا ذكر بلفظ الجمع وهو الميزان المشهور واحد وقيل هو اثنان ميزان الانوار وميزان الاعمال والاصح الاول

قال بعض اهل السنة والجماعة ان الحساب انما يكون للمومنين لان الكفار يدخلون النار بغير حساب والصحيح انه يكون للكفار والمومنين جميعا

بذنوبه وترى في نفسه انه قد هلك قال سئر تنهار عليك
في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته
واما الكفار والمنافقون فينادى لهم على رؤس
الخلايق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله
على الظالمين والحوض حق لقوله انا اعطيناك
الكوثر والمعنى له عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ
بدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكره
اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو
تعذيب للمومنين والجواب انه الله قادر على ان يمكن
من العبور عليه ويسهله على المومنين حتى ان منهم من
يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصفة ومنهم
كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق
والنار حق للآيات والاحاديث الواردة

اعلم وضع الشيء في غير موضعه يقال ظلم السواد البياض في غيره اذا اثر فيه تغيرا

روى انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اغمي عليه فرفع رأسه متبسما فقالوا يا رسول الله ما اضحكك فقال نزلت علي انفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر حتى ختمها ثم قال هل تدرون ما الكوثر قالوا الله ورسوله اعلم قال انه نهر وعدنيه ربي يعرف الجنة عليه خير كثير هو حوض حتى يرد عليه امتي يوم القيمة انيته عدد الكواكب

وفي السماء الكوثر حوضه وقيل نهر في الجنة وقيل الخير الكثير وقيل الشفاعة وقيل المعجزات الكثيرة وقيل النبوة وقيل المعرفة

فان قلت اذا ابيضا ابدا الفتحة استعاذه قلت يجوز استعاذه بحمله اخرى على قطع العطف او صفاته من شرب نفسه وقدر لا يعذب بالنار ابدا كما يعذب اهل النار بالنار

قوله اهل الارادة طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى يشهدهم ويصلح بالهم وطريق النار الى قوله وهم الى صراط مستقيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوها وقيل الاعمال المرئية التي يراها الناس وتباشرها كالقيام والقعود ونحوهما والكل يرجع بحقيقتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كما تمشي على الماء والطير في الهواء فمخالفة العادة ثم الله يسهل على من يراد

اراد نفي صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع تحت العرش لقوله تعالى عند سورة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلوة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير

في شأنهما انه من ان تخفى واكثر من ان تحصى تتمسك
المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات
والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك اوغاية
الخرق خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو
قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه
وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان
لتكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما يخلقان يوم الجزاء
ولنا قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة
في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين
والاضرورة في العدول عن الظاهر فانه عرض يمثل قوله تعالى
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في
الارض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم
آدم يبقى سالمة عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين
لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن
اللازم بط لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا
لا خفاء في انه لا يكون دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد
الدوام بانه اذا فنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي

الهلاك لحظة على انه الهلاك لا يستلزم الفناء
بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون
المراد به ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان
الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة المعدوم
باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان
لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين
خالدين فيها ابدا وانما قبل من انهما يهلكان ولو لحظة
تخصيصا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي
البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة
في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان
ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة
والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة
قد اختلفت الروايات فيها روي ابن عمر رفعها
تسعة الشرك بالله تعالى وقتل النفس بغير حق و
قذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين الملحدين والالحاد في
وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة

وشرب الخمر وقبل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة
شيء مما ذكر او اكبر منه وقبل كل ما توعد عليه النار
بخصوصه وقبل كل معصية اخبر عليها العقد فهي كبيرة
وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية
الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل
معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت
الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب
اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر
لا تخرج العبد المؤمن من الايمان بقي التصديق
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة
بين المنزلتين بناء على انه الاعمال عندهم جزء من حقيقة
الايمان ولا تدخل العبد المؤمن في الكفر خلافا
للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه
الاول ما سبجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق
القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما فيه

من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكباير بعد الاتفاق على انه ذو عصوبة
لا يجوز لغير المؤمنين واحتجت المعتزلة بوجهين الاول
ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا
في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول
الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاذا ما اتفقت
عليه وتركت المختلف فيه وقلت هو فاسق ليس بمؤمن
ولا كافر ولا منافق والجواب انه هذا احداث قول ثالث
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون
باطلا الثاني في انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا
كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام
لولا كلمات لو ارت من امتي الا
عليه احكام المرتدين وايضا قوله
او بالفاسق والآية
والحديث دليل
على بدليل

وان سمي بقول الحسن البصري لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساد فكان ضد المنافق

المنافق الذي يظهر الاسلام ويخفي الكفر ومن اظهر الافعال الصالحة بين الناس ويفعل في الخلوة الافعال القبيحة ويظهر محبة احد ولا يحبه ويكون في قلبه خلاف ذلك يسمى ذلك الشخص منافقا وان كان مسلما ولكن اغرق بين المنافق والمنافق الذي تقدم ذكره فان ظاهر حال المنافق يدل على كفره وذلك المنافق كافر

الآيات والاحاديث الدالة على انه الفاسق مؤمن
حتى قال عليه السلام لابي ذر انك بالغ في السؤال وآخرين
وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص
لظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب
مختص بالكافر كقوله تعالى انه العذاب على من كذب وتولى
وكقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى
وان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك
والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على
ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على
ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع
فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين
لكنهم حملوا على انه اهل يجوز عقلا ان لا يغفر بعضهم
الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم
الى ان يمتنع عقلا لان نتيجة الحكمة التفرقة بين

روي عن ابي ذر رضي الله عنه قال اتيت النبي عليه الصلوة والسلام وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر

مفتاح

كافر

من حيث الحق

وقد ثبت ان الفاسق معذب بقوله تعالى واما الذين فسقوا فاواهم النار وعصوا الرسول فاخذناهم اخذا وبيلا وكل فاسق معذب لما تلوناه وكل معذب كافر لما تلوناه والجواب عنه بالتخصيص بما سبق

ردش

جواب سوال مقدر كانه قيل كيف يكون الاجماع منعقدا والخوارج في ذلك مخالفون واجاب بقوله

خوارج

الخوارج سموا بذلك لانهم خرجوا على علي رضي الله عنه بسبب التحكيم وقيل لانهم خرجوا على الناس وقيل لانهم خرجوا من ديارهم مهاجرين الى حرورا وهي قرية بقرب الكوفة وقيل لانهم خرجوا في زمن معاوية بعد ما استقر له الامر وقيل لانهم خرجوا في زمن علي رضي الله عنه بعد ما استقر له الامر وقيل لانهم خرجوا في زمن علي رضي الله عنه بعد ما استقر له الامر وقيل لانهم خرجوا في زمن علي رضي الله عنه بعد ما استقر له الامر

حاشية الاساة

والحسن والكفر نهاية في الخباثة لا يحتمل الاباحة ورفع
العقوبة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع العقوبة وايضا الكافر
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يمكن العفو
حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا
بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة
وفي تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة على هوية والاتيان
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة تخصيص
بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ويتمسكون بوجهين الاول
الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب
انها على تقرير عمومها انما يدل على الوقوع دون الوجوب
وقد كثرت النصوص في العفو فتخصص المذنب المغفور عن
عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم
فيحسن من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو يستحيل
للقول قد قال الله ما يبدل القول لدي والثاني ان
المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له
على الذنب واغراء للغير عليه وهذا بناء في حكمة ارسال الرسل

اى اذا لم يطلب له عفوا ومغفرة لم يكن العفو عنه حكمة بذا ايضا ممنوع كما في المنعم بستي
يحتاج اليه لا يطلب منه هذا في الكرم والاحسان ابلغ من الانتقام بعد الطلب

مطلقا يعني ان الله يغفر الذنوب جميعا ويعفو عن السيئات يغفر الصغائر جميعا ويغفر عن

والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب
فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة
بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى محل
احد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصيها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة
الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض
المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى
انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز انه يقع لقيام الادلة
السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم ينظر الى انواع
الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراد
القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة انه مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولك ركب
القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا انما

يروى عن ابن عباس ان المراد بالصغيرة التبسم وبالكبيرة القهقهة وقيل المراد بالصغيرة النظرة
والغمزة وبالكبيرة الزنا منه

يعني لا يترك شيئا من الصغائر الا احصيها او اضبطها اظهر ا منه

الكفر فهم من الاسم فاجاب بجواز دخول الاسم الخاص

فيما سبق الآية اعاده ليعلم انه ترك المؤاخذة على الذنب
بقوله ويغفر ما دون ذلك
يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق لفظ المغفرة عليه ويتعلق
به قوله ان لم يكن عن استحلال والا استحلا اكفر لما فيه من
التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة
على تخليد العصاة في النار وعلى سلب اسم الايمان عنهم
والشفاعة نائبة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر
المستفيض من الاخبار خلاف للمعتزلة وبه استبنى على
ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز منا قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام
يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي
نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق
يأسهم معنى لانه مثل هذا المقام يقتضي ان يؤتى
بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه قد يقوم
حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام

لشفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث
في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة
بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع وبجواب بعد تسليم دلالتها على العموم
فوله الامن ارتضى والاحوال انه يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة وكما كان اصل العفو والشفاعة
ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع
قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر
بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد
اما الاول فلانه التائب وتارك الصغيرة المجتنب عن
الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو
واما الثاني فلان النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى
طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا بغير توبة لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولقوله عليه السلام
لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار

وهو الاستحباب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل
فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني
النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى
ومن كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون والجواب انه قابل المؤمن لكونه
مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من يتعدى جميع الحدود
من احاطت به الخطيئة ونحلته من كل جانب والو سلم
فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد
والو سلم فتعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر
والايمان في اللغة التصديق اذا ذعان حكم المخبر وقبوله
وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن
من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالام كما في قوله تعالى
حكاية وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله
عليه السلام الايمان ان تؤمن بالبعث اي تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق

وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ومدخلهم الجنة خالدين فيها ابدا
جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم
لما ان الايمان في التحقيق عائد الى اخذ النفسي وصدقها والقبول والتصديق كما يوصف به الكلام
والعلم والحكم يقع تعلقه بالنفسي وما عتبارات مختلفة مثل آمنت بالله واحد متصف
بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بان رسول ارباب مبعوث من الله صادق فيما جاء به
وآمنت بملائكة ارباب عباده المكرمون المعصومون لا يعصون بالذكورة والانوثة
ليسوا بنات الله ولا شركاء وآمنت بكتبه وكلماته وآمنت باليوم الآخر بانه كائن لا
ابقة وآمنت بالقدر ارباب الخير والشر بتقدير الله تعالى ومشيته وترجع الكل الى التصديق
والاعتراف

آما تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقر واعترف اذ الايمان في الاصل سعدي وهرة الا يقع تعديته
فيما اذا كان الايمان بالله كما في قوله تعالى فمن يامن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا واذا كانت
الايمان بغير الله نحو فامن له لوط وما انت بمؤمن لنا وهو الغالب في الاستعمال

قال الرضي يتعدى باللام كما يتعدى اذا كان الاسن في الاصل سعديا وهرة الا يقع تعديته
الى المفعول الثاني كما يفهم من كلامهم فالحاجة الى تعدية الايمان باللام او الباء قليلة
هو تعدد باعتبار معناه الاصلي كما مر لكن يستعمل في التعرف في بعض متضمنا لمعنى الاقرار
والاعتراف وبهذا الاعتبار عدي بالباء وبمعنى الاذعان والانقياد وبهذا الاعتبار
عدي باللام كما يفهم من شرح المقاصد

فخلد لانه نطق بالاجماع فتعين الخروج من النار وقوله تعالى
وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس خالدين فيها الآية الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من
الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان
واجيبا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء
الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غيره الكان
الكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وقد تمسكت
المعتزلة الى الآن من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما
كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب
وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل
النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا
صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق
العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فبنافي استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع
قبح الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه

وآما العذاب فالثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة
يتعين الجمع بين استحقاقهما حتى ان من جمع بينهما حال فاذا ثبت التناسق استحقاق العقاب وجب
ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون معذبا مخلدا

الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان
وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به
الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في العارية
بكمر ويدان وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث
يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فحصل بهذا المعنى لبعض
الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة انه عليه شيئا
من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا اذا
صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام واقر به وعمل وسمع
ذلك سمي زنارا بالاختيار ويجد للصنم بالاختيار يجعله كافرا
لان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب
والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك
الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة
الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان
الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام
من عند الله تعالى اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب
في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا وانه

حيث فسر التصديق بالتسليم واشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه حيث قال والتسليم تصديق فالتسليم ايضا شهادة من هذا القولين ثابت

والكرباب الردة والتكفير من هذا القبيل وقد يقال ان الامام نفس على ان المؤمن لا يخرج من الايمن الا من الباب الذي دخل منه فيه والدخول فيه باقرار الله والتصديق الجنان فما كانا باقيين بحالهما فالايمان قائم فلا يكفر المؤمن بوضع قلنسوة المجوس على راسه عامدا بغير اقراره والتصديق وقيل يكفر به لانه علامة الكفر والتنجس

والتوجه الى سنة الزنار للتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى في اسجد للصنم لا يحكم بكفره لان الاطفال اقرار منهم لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل فانا نقول لم يقصد من حكما علم من الدين ضرورة انه عليه الصلوة والسلام كان يجعل ايمان احد ابوين ايمان الاولاد

كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا يحط درجته
عن الايمان التفصيلي فالمشترك المصدق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع
لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون والاقرار باللسان الا ان
التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحمله
في الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم
والغفلة قلنا التصديق باق في القلب وانما يزول اما
هو عن حصوله وتوسل فالشارع جعل التحقق الذي لم يطرأ
عليه ما يفيده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اذا كان
آمنا في الحال وفي الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة
التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق
والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام

في هذه الكفاية عن الايمان التفصيلي واذ كان الايمان التفصيلي كما سيجيء اقوى وازيد منه فيكون اهم من طرق الشبهة والشكر والتشكيك اليه وينبغي ان يكون ثوابه اكثر واعظم

فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل الركن داخلا في الايمان بخلاف احوال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف الانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل الشيء من الجسد ايضا واخلافه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتقيين فعل الركن الا ان التعيين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع

حتى لو مات النائم والغافل في حالة نومه وغفلته يكون مؤمنا ويجري عليه احكام الشرع

وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يعتقد بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو الذي اختاره الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قيل فما الايمان هو التصديق بالقلب قلنا هذا مذهب اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق بالقلب والنبي عليه السلام وصحابه كانوا يقبلون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه فثبت لا محالة ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق للمعنى او وضعه للمعنى غير التصدق لو [illegible]

[illegible] صدقت معتقد للنبي عليه السلام [illegible] في الايمان غير بعض المقربات [illegible] ان نقول امنا بالله

وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى وقالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وانما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه ليس بمؤمن لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه دون قصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر انه ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما عممت الكرامية ولما كانه مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال الزائدة فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فهذا مقام الاول انه الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه

قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان
كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع
القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان
شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط
لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد
ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى انه بهذه الوجوه
انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة
الايمان بحيث انه تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي
المعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها كمن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان
كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات
المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة
الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي

الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان حتى انه من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق
على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا امنوا في الجملة
ثم بأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون لكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به
وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان
الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام
والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا واختار في انه التفصيلي زيد بل الكل وما ذكر
من ان الاجمالي لا يخطأ عن درجة فانما هو في الانصاف
باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان
لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد امثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء
كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراف

نوره وضیاوه فی القلب فانه یزید بالاعمال وینقص
بالمعاصی ومن ذهب الی انه الاعمال من الایمان فقوله
الزیادة والنقصان ظاهر ولهذا قسم انه هذه المسئلة
فرع مسئلة کون الطاعات من الایمان وقال بعض
المحققین لانم ان حقیقة التصدیق لاتقبل الزیادة
والنقصان بل تفاوت قوة وضعفا لتقطع بان
تصدیق آحاد الامة لیس کتصدیق النبی علیه السلام
ولهذا قال ابراهیم علیه السلام ولکن لیطمئن قلبی یقتضی
ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدریة ذهب الی ان
الایمان هو المعرفة فاطبق علماؤنا علی فساده لان
اهل الکتاب کانوا یعرفون نبوة محمد علیه السلام کما کانوا
یعرفون ابناءهم مع القطع بکفرهم لعدم التصدیق ولان
من الکفار من کان یوقن الحق یقینا وانما کان
ینکر عنادا واستکبارا قال الله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم فلابد من بیان الفرق بین
الاحکام واستیقانها وبین التصدیق بها واعتقادها
لیصح کون الثانی ایمانا دون الاول والمذکور فی کلام

وهذا مما لاخلاف فیه وبهذه الوجوه جیدة فی التاویل اذ ثبت لهم ان التصدیق فی لغة العرب
التفاوت والکلام

قال الامام الرازی وکثیر من المتکلمین هذا بحث لفظی لانه فرع تفسیر الایمان فان قلنا هو التصدیق
فلا یقبلها وان قلنا من الاعمال وحدها او مع التصدیق فیقبلها وهو ظاهر والحق ان التصدیق
یقبل الزیادة والنقصان

وزعم ذهبوا الی ان الایمان هو المعرفة طائفتان طائفة ذهبت الی ان الایمان هو المعرفة
وذهبت طائفة الی انه هو المعرفة بالله وبما جاء به الرسل

بعض المشایخ ان التصدیق عبارة عن ربط القلب
علی ما علم من اخبار المخبر وهو امر کسبی یثبت باختیار
المصدق ولذا یثاب علیه ویحصل اکثر العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا کسب کمن وقع
بصره علی جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وبهذا ظهر
بعض المحققین من ان التصدیق هو ان تنسب
باختیارک الصدق الی المخبر حتی لو وقع ذلک فی القلب
من غیر اختیار لم یکن تصدیقا وانه کان معرفة وانما
مشکل لانه التصدیق من اقسام العلم وهو من الکیفیات
النفسانیة دون الافعال الاختیاریة لانا اذا تصورنا
النسبة بین الشیئین وشککنا فی انها بالاثبات
او النفی ثم اقیم البرهان علی ثبوتها فالذی یحصل لنا
هو الاذعان والقبول لتلک النسبة وهو معنی التصدیق
والحکم والاثبات والایقاع ثم تحصیل تلک الکیفیة
یکون بالاختیار فی مباشرة الاسباب وصرف النظر
ورفع الموانع ونحو ذلک وبهذا الاعتبار یقع التکلیف
بالایمان وکان هذا هو المراد بکونه کسبیا اختیاریا

اذکر فی کلام المشایخ

کانه قیل اذا لم یکن التصدیق من الافعال الاختیاریة فلم یصح التکلیف بالایمان بالاختیار

ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك كما في الايمان والتصديق بالقلب
يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا بأس بذلك لانه نوع تحصيل المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بكردن وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين
منهم وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم
باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو
من علامات التكذيب وانكار والايمان والاسلام
واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول
الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على
ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وايضا بالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد انه مؤمن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا يعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام
المشايخ انهم اراد وا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الآخر فلا تخالف بحسب المفهوم لما ذكروا في الكفاية
من ان الايمان هو تصديق الله فيما اخبر به من اوامره

ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية و

لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك
عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير
يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم واسلم ولم يؤمن فان
اثبت لاحدهما حكما ليس ثابتا للآخر فهو باطل
قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام
بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد
الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة الملفوظ
بكلمة الشهادة من غير التصديق في باب الايمان
فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا
الله وان محمدا رسول الله وتقيم وتؤتي الزكوة وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل
على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق بالقلب قلنا
المراد انه ثمرات الاسلام وعلاماته وذلك كما قال عليه السلام
لقوم وفدوا عليه مدرون ما الايمان بالله تعالى

وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله
الا الله وانّ محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا
وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن
حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة
وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى
او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او
للتبرك بذكر الله وللتبرء عن تزكية النفس والاعجاب
بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فلهذا قال
لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى للنفي الجواز كيف وقد ذهب كثير من السلف
منهم الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا
شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من افعال
المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل

فالبضع لغة ما بين الثلث الى التسع وقيل البضع بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلث الى التسع تقول بضع سنين وبضع عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوزت لفظ العشر ذهب البضع لا تقول بضع وعشرون

ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل
قولك انا اجاهد ممتثلا امر الله تعالى وذهب بعض
المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر فيكون التصديق في قلب
الشهادة والضعف وحصول التصديق الكامل مما
اشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم
درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في
مشيئة الله تعالى وكما نقل عن بعض الاساءة انه صح
ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى
ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان
طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من
مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على
الطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان
من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في
بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشارة الى ابطال
ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان

وعلى هذا يجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله طلبا للتصديق الخفي من الجواب

ان شاء الله كما لا يجوز انا شاب

فان قيل السعيد هل يصير شقيا والشقي هل يصير سعيدا ام لا قلت من كان في علم الله تعالى انه شقي او سعيد فانه لا يتغير وفي حقه لا محالة ولكن يجوز ان يكون اسمه مكتوبا في اللوح المحفوظ سعيدا فانه لا يتغير وفي حقه لا محالة ولكن يجوز ان يكون اسمه مكتوبا في اللوح المحفوظ شقيا او من السعداء ثم محا عنه ذلك فكتب من الاشقياء او من السعداء الا انا كوقلب
[illegible] شقي فاصير سعيدا والسعيد لا يصير شقيا بنوا على ابطال الكتب والرسل وبهذا

نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر
والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الايمان والسعادة
والانشقاء وبهما من صفات الله تعالى لما مر من ان القديم لا يكون
تكوين السعادة والانشقاء تكوين الشقاوة والتغيير
الله ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا
للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد
بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال
وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثواب فهو في مشيئة الله تعالى
لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول
ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني وفي الرسل الرسل
جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد بين الله
وبين ذوي الالباب من خليقته لنربح بها عليهم
قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت
معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة
تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت

قوله والحق انه لا خلاف للمعنى ان ارادا جنا وبين الاشاعرة نزاع لفظي يرجع الى ان الراد من الايمان والسعادة المعنى الحاصل في الحال والسعادة والشقاوة عندكما ومن اراد من الايمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة والثمرات فيفوض الامر الى مشيئة الله تعالى لانه لا قطع بحصول ذلك الايمان والسعادة والسعادة والشقاوة عنده لا يتبدلان والسعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه كما في الآية والحديث انتهى كلامه في الشرح

ثم الرسول من له درجة الرسالة والنبوة جميعا جاز انه لا يؤمر باستعلام ما ظهر له في درجة النبوة قبل ان يجيء اليه جبريل بذلك ولو فعل يكون ذلك نزلة منه وصغيرة كما فعل داود عليه السلام في تزوج امرأة اوريا من غير انتظار الوحي وكان مستنزلة وما كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم انتظر الوحي بجبرائيل في تزوج امرأة زيد ولم يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة بخلاف الولاية

كذا في نسخ العهدة الاخر

الرسل هم الذين اوحي اليهم جبرائيل عليه السلام والانبياء هم الذين لم يوح اليهم جبرائيل وانما اوحي اليهم بحلف الوحي اما الرؤيا في المنام او بشر او نحو من الالهام

هذا اشارة الى جواب من قال وقد وقعتم فيما ابيتم من القول بوجوب الاصلح معللا بقوله

السنية والبهية ولا يمكن استوى طرفاه كما ذهب اليه
بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته
وطريق معرفته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال
قد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر
لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فانزل لك
تمما لطريق العقل اليه وانه كان فبالطبع وفيضة
لا تتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين للناس
ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى
خلق الجنة والنار واحدث فيهما الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاولى والانجاء
عن الثانية مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس
الا استقلال بمعرفتهما وكذا جعل الغضا مثلا مهيجا
ممكنات لا طريق الى الجزم باحداثه وتهيجها
واجبات وممتنعات لا ظهر للعقل الا بعد نظر
دائم وبحث كامل يجب لو استقل الانسان

ان الثواب والعقاب

ان الاثبات والنفي بان يقال الله ارسل الرسل او ليس بمرسل

لتعطل اكثر مصالحه وكان من فضل الله تعالى ورحمته
ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلنا
الا رحمة للعالمين وايدهم اى لانبياء بالمعجزات
الخ فالمعجزات للعادات جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف
العادة على يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على
وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه
لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان
الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور
المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان
الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
وانه كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما
اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك
اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فى خلاف عادتك
اقم من مكانك مائة مرات ففعل يحصل للجماعة علم
ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا
فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى
لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب

ذهبا

ذهبا مع امكانه فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب
العادة لانها احد طرفى العلم كالحس ولا يقدح فى ذلك العلم
امكان احتمال كونه المعجزة من غير الله وكونها لا لغرض التصديق
او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات
كما لا يقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم
الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول
الانبياء آدم وآخرهم محمد عليهما السلام اما نبوة آدم عليه السلام
فبالكتاب الدال عليها انه قد أمر ونهى مع القطع بانه لم يكن
فى زمنه نبى آخر فهو كالوحى لابنه وكذا السنة والاجماع
فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة
محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى
النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما
انه اظهر كلام الله وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا
عن معارضة اقصر سورة منه مع نهاكهم على ذلك حتى خاطروا
بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة
بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعى الا تيانه
بشئ مما يدانيه وذلك طعن على انه من عند الله وعلم

فى حصول العلم بصدقه بموجب العادة

ر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة
ولزم كما لجنس شامل لجميع ما يطلق عليه اسم الامر معجزة كانت او غيرها وقوله بخلاف
العادة احتراز عن الامور المعتادة
قدس سره

واشتقاقهم آدم من الادمة ومن اديم الارض او لانه خلق من اديم الارض وقيل لانه كان ادم اللون وكنيته ابو محمد وابو البشر
سمى آدم لانه خلق من اديم الارض وقيل لانه كان ادم اللون وكنيته ابو محمد وابو البشر
قال الله تعالى وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها رغدا حيث شئتما ولا
هذه الشجرة
ارادة التكوينية
محلا
قيد فلانه ادعى النبوة فلا بد ان يكون صورة وكبراه وهو قولنا كل ادعى النبوة واظهر المعجزة كان
نبيا يمنع ان محمدا عليه الصلوة والسلام كان نبيا
قدس سره
بقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاية وهى الله على التحدى
فى سورة واحدة
سح ط
خلافا لف ارالى نفيه فى اللفظ

صدق دعوى انه ع م علما وعادة بالبقعة فيه شئ من الاحتمالات
العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وما بينهما انه نقل عنه
من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه
اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا
كشجاعة علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه وجود حاتم وهي مذكورة
في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين
احدهما ما تواتر من احواله ع م قبل النبوة وحال آله وبعده عليهم السلام
وبعد عامها من احواله واخلاقه العظيمة وحكمه الحكمية
وانه ص حبب اليهم الابطال وكونه معصوما الله تعالى في تبليغ
الاحوال وثباته على حاله الذي لا يحوم حوله ريب ثم انجاده اعداءه
مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطلقا وعلى القدح
فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في
غير الانبياء وان يجريه الله تعالى هذه الكمالات في حق من
يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر
دينه على سائر الاديان ويبقيه على اعدائه ويجري آثاره واعماله
الى يوم القيمة وما بينهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين
اظهرهم ولا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب

والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع وتمم مكارم الاخلاق واكمل
كثيرا من الناس في الفضايل العلمية والعملية ونور العالم
بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوة
وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين
وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس مع
انه اخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما يزعم بعض
النصارى فانه قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام
بعده فنقول لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لانه بشر بمبعثه
قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي بالمهدي لانه افضل منه فامامته اولى وقد روي
في بيان عددهم في بعض الاحاديث على روي ان النبي عليه السلام
قد سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون
الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى
ان لا يقصد على عدد في النسبة فقد قال الله تعالى منهم
قد قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤثر

فی ذکر العدد ان یدخل فیهم من لیس منهم او ذکر عدد اکثر
من عددهم او یخرج منهم من هو منهم او ذکر عدد اقل من عددهم
یعنی ان خبر الواحد علی تقدیر استحالته علی جمیع الشرائط المذکورة
فی اصول الفقه لا یفید الا الظن ولا عبرة بالظن فی باب الاعتقاد
خصوصا اذا اشتمل علی خلاف روایة وکان القول بموجبه
مما یقضی الی مخالفة ظاهر الکتاب وهو آیة تعض الانبیاء
لم یذکر للنبی علیه السلام ویحتمل مخالفة الواقع وهو عدد النبی
من غیر الانبیاء او غیر النبی من الانبیاء وبنا علی ان اسم العدد
اسم خاص فی مدلوله لا یحتمل الزیادة والنقصان وکانوا
مبلغین مخبرین عن الله تعالی لانه بهذا معنی النبوة والرسالة
صادقین ناصحین للناس یبطل فائدة البعثة والرسالة وفی
هذا اشارة الی ان الانبیاء معصومون عن الکذب خصوصا
فیما یتعلق بامر الشرایع وتبلیغ الاحکام وارشاد الامة
اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاکثرین وفی عصمتهم عن
سایر الذنوب تفصیل وهو انهم معصومون عن الکفر قبل الوحی
وبعده بالاجماع وکذا عن کبائر الاثم عند الجمهور خلافا
للحشویة واما الخلاف فی ان امتناعه بدلیل السمع او العقل

واما سهوا

التفصیل بین الکبائر مطلقا وجواز الصغائر سهوا او عمدا ان لم تدل علیه

واما سهوا فجوزه الاکثرون واما الصغائر فجوز عمدا الخ
الجمهور خلافا للجبائی واتباعه ویجوز سهوا بالاتفاق الا
ما یدل علی الخسة کسرقة لقمة والتطفیف بحبة لکن المحققین
اشترطوا ان ینبهوا علیه فینتهوا عنه بذا کله بعد الوحی واما
قبله فلا دلیل علی امتناع صدور الکبیرة وذهبت المعتزلة
الی امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فیفوت مصلحة البعثة والحق منع ما یوجب النفرة کعهر
الامهات والفجور والصغائر الدالة علی الخسة ومنع
صدور الصغیرة والکبیرة قبل الوحی وبعده لکنهم جوزوا
اظهار الکفر تقیة اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبیاء مما یقع
بکذب او معصیة فما کان منقولا بطریق الآحاد فمردود
وما کان بطریق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امکن
والا فمحمول علی ترک الاولی او کونه قبل البعثة وتفصیل
ذلک فی الکتب المبسوطة وافضل الانبیاء محمد صلی الله
علیه وسلم لقوله تعالی کنتم خیر امة الآیة ولانک خیریة
الامة بحسب کمالهم فی الدین وذلک تابع لکمال نبیهم الذی
یتبعونه والاستدلال بقوله صلعم انا سید ولد آدم ولا فخر

افضل من سایر الانبیاء علیهم السلام

ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده
والملائكة عباد الله تعالى الى قوله يعملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد
بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات
الله محال بطريق الافراط في شانهم كما انه قول اليهود انه الواحد منهم
قد يركب الكفر وبعاقبه الله تعالى بالمسخ بطريق التفريط والتقصير في حالهم
فان ابليس قد كفر وكان من الملائكة بدليل صحة
استثنائه منهم فقد لا يكون من الجن فيفسق عن امر ربه
لكنه لما كان فرد فقة الملائكة في العبادة ورفعة الدرجة
جنبا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وامر
هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يعبدا غيرهما كفرا
ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء
على الزلة والسهو وكانا يعلمان الناس السحر وتعلم السحر ليس بكفر
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعلم السحر بل في اعتقاد
والعمل به والله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها
ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله وهو واحد وانما التعدد

والتفاوت في النظم المفرق والمسموع وبهذا الاعتبار كان
الافضل هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف سائر الكتب مع
التوراة والانجيل والزبور كما انه القرآن كلام واحد لا يتصور
فيه تفصيل ما باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض
السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل انما تقرأ
افضل لما انه انفع وذكر الله فيه اكثر مع الكتب قد نسخت
بالقرآن تلاوة وكتابة وبعض احكامها والمعراج ارى الله
صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء الى ما شاء الله
من العلى حتى اثبت بالخبر المشهور حتى ان منكره ضلو
مستدلا بحاله واذعاء استحالته انما مبني على اصول الفلا
والا فالخرق على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على
كل ما يصح على الاخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها
فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج
كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج
فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة

للناس وأجيب بأنه المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد
جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح
والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم
كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام وبالروح ليس
مما ينكر عليه كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار
بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السما
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في بيت المقدس لم يكن الا
الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله
اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش
وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسرا وهو من
المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج
من الارض الى السما مشهور ومن السما الى الجنة او العرش
او غير ذلك آحادي الصحيح وانه عليه السلام اما رآى ربه بفؤاده
لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله
وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن
المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته
ظهور امر خارق للعادات من قبله غير مقارن بدعوى النبوة

فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية
الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم نحو لا يمكن
انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل احادا
وايضا الكتاب ناطق بظهور ما ذكر من مريم ومن صاحب سليمان
وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما
يشير الى نفي الكرامة والى تفصيل بعض ما ذكر بما لا يخفى على المستفيد
فقال فنيلة الكرامة على طريق نقض العادة للولي من غير قصد
المسافة البعيدة في المدة القليلة كما كان لصاحب سليمان
وهو آصف بن برخيا على الاشهر بالعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف
مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللبس عند الحاجة
كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي
على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في الهوا
كما نقل عن جعفر بن ابي طالب وعثمان الرحبي وغيرهما
وكلام الجاد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين
سليمان وابي درداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت فسمعا

تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف
وكما روى ان البقر غوم قال حينا رجل يسوق بقرة وقد حمل عليها
اذ التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا وانما
للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم وقال النبى ﷺ
آمنت بهذا انا وابو بكر وعمر وما هما ثم
ستوجد البقرة وكفاية المهم من الامة وغيبة الامة
مثل رؤية عمر رضى الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند
حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء
الجبل بمكر العدو وهناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة
وكشرب خالد رضى الله عنه السم من غير ضرر به وكجريان
النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى
واما استدل المعتزلة المنكرون بكرامة الاولياء بانه لو جاز
ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم
يمكن النبى من غير النبى سبيل الى الجواب بقوله ويكون ذلك
اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من امة محمد ﷺ
معجزة للرسول الذى هذه الكرامة لواحد من امته لانه
يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولى ولن يكون ولياً الا

وانما يكون الفارق فى ديانة وديانة المسلمين والاقرار
بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له فى اوامره
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنبوة وعدم الطاعة
لم يكن ولياً ولم يظهر ذلك على يده والى هذا اشار بقوله
لعادة فهو بالنسبة الى النبى صلعم معجزة سواء ظهر ذلك من
قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه
عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله والنبى لابد من علمه
بكونه نبياً ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه
قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الولى وافضل البشر بعد نبينا
والاحسن ان يقال بعد انبيا ولكنه اذا ثبت بعد نبينا
وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك لابد من تخصيص عموم
ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو
اريد كل بشر موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على الخلق
ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض مع الجملة
انتقض بعمر ثم ابو بكر الصديق الذى صدق النبى فى النبوة
من غير تلعثم وفى المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق الذى فرق
بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات ثم عثمان

وسمع سارية ذلك الصوت وبينهما اكثر من شهر وهذه القصة لهما ليس لاحد انكاره

لما روى ان النيل كان لا يجرى حتى يلقى اليه بنت بكرة فلما اقبلت اليه عمر على ما قد
وكان الملك حينئذ لعمرو بن العاص فكتبوا هذه القصة له فارسل الكتوب الى عمر رضى الله عنه فلما
علام الخال ثم كتب عمر انك كتبت بما بانيل ان كنت تجرى باذن الله فنجرى باذن الله وان انت جرى
فلا تجر ابدا فالقوا بالكتوب فالقوا النيل فجرى بما النيل كما كان عادته

قال ابن سريج وكون النيل بكتاب عمر قبل ان النيل لم يكن يبتدى فى ايام الله حتى يلقى كل عام
على ما بينته فى اجارية وزينوها وطيبوها ثم حمل وبعد حولها فى اثاثى سكان مخصوص فلما بلغنا
الاسلام لم نعلم اخبر بذلك عمر فكتب بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فان كنت
ايها النيل انما تجرى بامر الله فنحن نسأل الله الواحد القهار ان يجريك وان كنت انما تجرى
فاعمل وامر بطرح ذلك المكتوب فى المكان الذى يطرح فيه الجارية فلما طرحوه الله بعد

ذوالنورين لانه النبي خلع زوجه رقيه وللما ماتت زوجه
ام كلثوم وللما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها
ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله
على هذا وجدنا السلف واظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على
ذلك لما حكموا بذلك وما كنا فقد وجدنا ولا ادري الى حين
متعارفة ولم نجد هذه المسئلة مما يعلق به شيء من الاحكام
او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان
السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين
ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة
الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول
من الفضايل فلا وخلافهم اي نبأ بهم عن الرسول في
اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع
الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلعم لابي بكر
ثم لعمر لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة
قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلعم في سقيفة بني ساعدة
واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه

واجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد
بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقه لما انفق عليه
الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج
عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور
في حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل
بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما ايس من حياته
دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتابا عهده لعمر رضي الله عنه
فلما كتب خاتم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مر بعلي رضي الله
فقال بايعنا لمن فيها انه كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق
على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى
بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر
خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف وصنوا الحكم فاختار
عثمان رضي الله وبايعه بحضرة من الصحابة فبايعوه واتفقوا
لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد
عثمان وترك الامر مهملا فاجمع كبار المهاجرين والانصار

وجمعوا

على علي رضي الله عنه والتسامية قبول الخلافة وبايعوه
لما كان افضل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المحاربات
والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في
الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة
في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة
وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكورة في المطولات
والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة قوله عليه
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد
علي رضي الله عنه على رأس ثلثين سنة من وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم لمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل
ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة
قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الامراء
كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة
التي لا يشوبها شيء من المخالفة ومبرأ عن المبايعة يكون
ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون مع الاجماع على
ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله
او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق

سمعا

سمع قوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولانه الامة قد جعلوا هم المهمات بعد
وفات النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن
وكذا بعد موت كل امام ولانه كثير من الواجبات الشرعية
يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام
يقيم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم
وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادة القائمة على الحقوق
وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة
الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة
فانه قبل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن
اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه
يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال
امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل
فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او
غيره امام فانه انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الانزاك

قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فانه قبل فعلى ما ذكرتم من
مدة الخلافة تكون ستة بكونه الزمانية بعد الخلفاء الراشدين
غالب عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتهم ميتة جاهلية
قلنا قد سبق انه المراد الخلافة الكاملة ولو سلم ولعل دور
الخلافة يقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم
لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من
يزعم انه الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة
دون من امنهم وما تابعه الخلق العاسة فالام مشكل
ينبغي ان يكون الامام ظاهرا البرجع اليه فيقوم بالمصالح
ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين
الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا
خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد
واختلال نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصا
الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه
زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه

موسى

موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي وقد
اختفى خوفا من اعدائه وسببه فيملاء الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه
كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بانه اختفاء
الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من
الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث
لا يوجد منه الا الاسم وبل غايته ان امارته يوجب اخفاء دعوى
الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس
ولا يوجب زوال الامامة وانتفاءها عند فساد الزمان واختلال
الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام شديد
وانقيادهم له اسهل وتكون غائبة الامام كما ذكرنا مما لا يجوز من
ان لا يختفي من بني هاشم ولد دون رضي الله عنه يعني بشرط
ان يكون الامام قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
وهذا وان كان خبر واحد لكن تلقاه ابو بكر رضي الله عنه حتى احتج
على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه
الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا

موسى

روي عن النبي عليه الصلوة والسلام كذب النسابون واتفقوا الى عدنان واختلفوا فيما بعد ذلك فقد روى عدنان بن اليسع بن الهميسع بن بنت بن قيذار بن اسمعيل بن
ابن آزر بن ناوخ بن باجور بن شاروخ بن ارغو بن فالغ بن ازفخشد بن سام بن نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس عليه السلام ابن برد بن مهلائيل
ابن قينان بن انوش بن شيث بن آدم عليه السلام وقد روى عدنان بن عدد بل يامين بن سخب بن نبرخ بن صابوح بن اهميسع ثم انقطعوا وقيل عدنان بن
أدد بن اليسع بن الهميسع بن سلامان بن بنت بن حيل بن قيذار بن اسمعيل بن ابراهيم عليه السلام وقيل عدنان بن ادد بن أدد بن نوكع بن سالف بن فالغ
ابن شبيه بن صباح بن عوام بن مخيب بن لقب بن حيل بن بنت ثم بعده متفق

كذا في شرح الاصول الامة المغ

لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وانما كانوا من قريش فان
قريشا هم اولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب
جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد
بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة
بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر
بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار
بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم
لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي
لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن
لوي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن
رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا
عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد
الشمس بن عبد مناف لا يشترط في الامامة ان يكون هاشميا فضلا
لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع
بعصمته واما الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم
الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط احتج الى ان قال قوله تعالى

وانا نسبه صلى الله عليه وسلم من قبل امه فهي آمنة بنت وهب بن عبد الله بن عبد مناف
ابن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم

من كوا اصله

لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد
الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة انه لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم
هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر
مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو
منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة ولهذا لم يظهر فساد
قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب
ممتنعا لما تحقق تكليف بترك الذنب ولما كان مثابا عليه
ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في
الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بموجبها
خصوصا اذا كان نسب المفضول ادفى للشر وابعد عن
اثارة الفتنة ولهذا اجل عمر رضي الله عنه الامامة شورى
بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل

لا ينال

لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد
الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة انه لا يخلق الله تعالى
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم
هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر
مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو
منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة ولهذا لم يظهر فساد
قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب
ممتنعا لما تحقق تكليف بترك الذنب ولما كان مثابا عليه
ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في
الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بموجبها
خصوصا اذا كان نسب المفضول ادفى للشر وابعد عن
اثارة الفتنة ولهذا اجل عمر رضي الله عنه الامامة شورى
بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل

كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز
نصب امامين في زمان واحد فلتة غير الجائز هو نصب
امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد ولما يلزم
من ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل
بمنزلة امام واحد وانما شرط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل
الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة
المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات عقل
ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور رسالة اي مالكا للتصرف في امور المسلمين
بقوة رأيه وروّيته ومعونة بأسه وشوكته قادرا بالجملة وعدلا
وكفاءة وشجاعة على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه
الامور محل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام
بالفسق اذ الخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على
عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة
والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون

لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج
عليهم ولانه العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء
اولى وعن ابي حنيفة رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور
وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة انه الفاسق ليس من
اهل الولاية عنده لانه لا ينظر لنفسه فكيف
ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى
يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في
كتب الشافعية انه القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام
والفرق انه في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة
لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن
العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ
اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلده وهو عدل ينعزل
بالفسق لانه المقلد اعمه عدالة فلم يرض بقضائه بدونها
وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ
قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة
لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه وجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف

كل بر وفاجر ولانه علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن
بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول
على الكراهة او لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر واما
اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق خير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه
لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى
التصديق والاقرار والاعمال جميعا وفصلنا في علم الروض
اذا ثبت على الايمان للاجماع ولقوله صلعم لا ندعوا الصلوة
على من مات من اهل القبلة فاذا قبل امثال هذه المسائل
الظاهرة من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وانما
اردنا ايرادها في حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول
فجميع مسائل الفقه كذلك فلنا انه لما فرغ من مقاصد علم
الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد
والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل
السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي

تتميم

يتميز بها اهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة
او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقايد ونكف عن ذكر الصحابة
الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب
الكف عن الطعن فيهم كقوله صلعم لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله
صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث
وكقوله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان
ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث
صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله
محامل وتاويلات فنسبهم والطعن فيهم انما كان مما يخالف
الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضي الله عنها

تتميز

والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين
والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واخوانه
لانه غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب
وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره
انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لانه النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل
من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلما
انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق
اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على
جواز اللعن على من قتله وامر به او اجازه او رضي به
ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانته
بل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله
احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل نقول قولا بانه لعنة الله عليه
وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم
النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال صلعم ابو بكر رضي الله عنه في الجنة
وعمر رضي الله عنه في الجنة وعثمان رضي الله عنه في الجنة
وعلي رضي الله عنه في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة

وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن وقاص في الجنة
وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا
نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم
ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة
والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة
لا يذكرون الا بالجنة ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين
ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين
من اهل الجنة والكافرين من اهل النار وفرق المسح على
الخفين في الحضر والسفر لانه وان كان زيادة على الكتاب
لكنه ثابت بالخبر المشهور سئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
لنا ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى
ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري
ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون
المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح

حتى جائني مثل ضوء النهار وقال الكرخي رحمه الله اني اخاف
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لانه الامر الذي جاء
فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو
من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضي الله عنهما
عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين وان لا تطعن
في الختنين وتمسح على الخفين ولا ترى التبيذ النبيذ هو
تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه
لذع كالقصاع وكانه نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كان
الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من بعد اهل
خلاف للرافضة وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان
القول بحرمته قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة
ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لانه الانبياء معصومون
مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملكة مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف
بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون
الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان
مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عم

متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي
ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه
الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف و
اجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحثين الى ان
العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على
الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخل الجنة
النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط العبادات
الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان
اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله
صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فمعناه
انه عصمه من الذنوب فلم يجعله ضررها والنصوص من الكتاب
والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما
في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ويجب
لا يقال هذه ليست من النصوص المتشابهة لانا نقول
المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم
بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والله اعلم

وتنهم من قال ان الله تعالى خلق الناس والمال وذلك مباح فيما بينهم حتى من احتاج
الى مال غيره فله ان ياخذه وكذا اذا احتاج الى نسوة غيره له ان ياخذه لان آدم
وحواء عليهما السلام ماتا وبقي مالهما بينهما على السواء
ابو المعين

اى عن الظواهر المعان بدخيها اهل الباطن وهم الملاحدة
وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها
بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفى
الشريعة بالكلية الى ذاى ميل وعدول عن الاسلام والتصاق
والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبى عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة
واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة
على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين
الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ورد
النصوص بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص
القطعية من الكتاب والسنة كحرمة الاجنبية مثلا كفر
لكونه تكذيبا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضى الله عنها
بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك فيما سبق
الا اذا كان قريب العهد بالاسلام او نشأ ببادية بعيدة
من الامصار ولم يعلم ان ذلك محرم فانه لا يكفر لان
من الممكن ان يتوب بها وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر
فى الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته

وسميت الواحدة اسماعيلية لانتسابهم الى اسماعيل بن جعفر الصادق وباطنية
لقولهم لكل ظاهر باطن وبالواحدة نعتهم لانهم من ظواهر الشريعة الى بواطنها
فى بعض الاحوال
افتخار

قائلين بالدهر
محرك الافلاك وهى

قوله بناء قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق
عظيم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة
صحح طلعة الى
اشتهائى

قوله بدليل قطعى احترازا عما اذا ثبت كونها معصية بدليل ظنى كحرمة ضرب الدف مثلا
فانه ثبت بقليل احاديث
احمد جندى

التطبيب بامر المريض بادوية مختلفة فى اوقات مختلفة ولا يكون ذلك
الا لتحقق المصلحة فى ذلك الوقت دون غيره من الاوقات كذلك
ههنا فان الله تعالى ارحم على عباده من التطبيب المشفق لمن احل
الخمر كان المصلحة فى حقه واعين حرم كانت فى حرمته
ابو شامة

رجوعه عن الحلال
الى الحرام فى
الصدق والتصوف
نعته

كاكل مال الغير والحرمة ههنا ملاقية النفس الفعل لكن المحل قابل له واذا قيل هذا الخبز
حرام يكون مجازا فى اطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام -
توضيح

وثبت بدليل ظنى هو المكروه كراهة التحريم كذا فى التلويح اه

ولو قال بعد اكل الحرام لله قد اختلف المشايخ فى كفره وعدم كفره
غفله تتار خ

لعينه وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بانه يكون مرتكبا لحرمة
لغيره او ثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره فقال من استحل حراما قد علم فى دين النبى عليه السلام تحريمه كنكاح
ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من
غير ضرورة فكافر بفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق
ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال الحرام هذا
حلال لتزويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون
الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا مما يشق عليه
لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق
فانه يكفر لان حرمة هذا الفعل ثابتة فى جميع الاديان موافقة
للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى
ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب
الحيض انه لو استحل وطئ امراته الحايض يكفر وفى النوادر عن
محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامراته
لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم
من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا
لو تمنى ان لا يكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف وعداوة

وآنفا بقولنا ان ما كان حلالا فى زمان وشريعة فتمنى حله لم يكفر وما كان حراما
فى كل زمان وشريعة فتمنى حله كفر
ردش

وقال النووى فى الروضة الصواب انه لا يكفر فى مسئلتى التمنى
ردش

واستحلال اللواطة بامراته او جاريته قيل يكفر لكنه لا يكفر على الاصح
ردش

يفيد ان من ظنى ان الحرام حرام لغيره
ردش

وفى فتاوى قاضى خان لو ان رجلا
بكفر ولم يدر انه كفر اختلف فيه
قال بعضهم يكون كافرا وبه
بالجهل
ع بقول احمد

التطبيق بامر المريض بادوية مختلفة فى اوقات مختلفة ولا يكون ذلك
الا لتحقق المصلحة فى ذلك الوقت دون غيره من الاوقات كذلك
ههنا فان الله تعالى ارحم على عباده من التطبيب المشفق لمن احل
الخمر كان المصلحة فى حقه واعين حرم كانت فى حرمته
ابو شامة

رجوعه عن الحلال
الى الحرام فى
الصدق والتصوف
نعته

كاكل مال الغير والحرمة ههنا ملاقية النفس الفعل لكن المحل قابل له واذا قيل هذا الخبز
حرام يكون مجازا فى اطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام -
توضيح

وثبت بدليل ظنى هو المكروه كراهة التحريم كذا فى التلويح اه

ولو قال بعد اكل الحرام لله قد اختلف المشايخ فى كفره وعدم كفره
غفله تتار خ

لعينه وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بانه يكون مرتكبا لحرمة
لغيره او ثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره فقال من استحل حراما قد علم فى دين النبى عليه السلام تحريمه كنكاح
ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من
غير ضرورة فكافر بفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق
ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال الحرام هذا
حلال لتزويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون
الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا مما يشق عليه
لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق
فانه يكفر لان حرمة هذا الفعل ثابتة فى جميع الاديان موافقة
للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى
ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب
الحيض انه لو استحل وطئ امراته الحايض يكفر وفى النوادر عن
محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامراته
لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم
من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا
لو تمنى ان لا يكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف وعداوة

وآنفا بقولنا ان ما كان حلالا فى زمان وشريعة فتمنى حله لم يكفر وما كان حراما
فى كل زمان وشريعة فتمنى حله كفر
ردش

وقال النووى فى الروضة الصواب انه لا يكفر فى مسئلتى التمنى
ردش

واستحلال اللواطة بامراته او جاريته قيل يكفر لكنه لا يكفر على الاصح
ردش

يفيد ان من ظنى ان الحرام حرام لغيره
ردش

وفى فتاوى قاضى خان لو ان رجلا
بكفر ولم يدر انه كفر اختلف فيه
قال بعضهم يكون كافرا وبه
بالجهل
ع بقول احمد

وكذا الوضحك على وجه الرضا فيمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس

على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه

ويقربونه بالوساید يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان

يكفر بالله وعزم على انه يأمره بكفر وكذا لو قيل لامرأة يا

كافرة بين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا يا هم افعل

وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان روى

ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا

الى غير ذلك من الفروع والياس من روح الله كفر لقوله تعالى

من روح الله الا القوم الكافرون وان لم يذكر الله تعالى

انه لا يأس من روح الله الا القوم الخاسرون فانه قبل الجزم بان

العاصي يكون في النار يائس من الله وبان المطيع يكون في

الجنة امن من الله فيلزم انه يكون المعتزلي كافرا مطيعا

كان او عاصيا لانه اما امن او ايس ومن قواعد اهل السنة

والجماعة انه لا يكفر احد من اهل القبلة فثبت هذا ليس بيأس

وامن لانه على تقدير العصيان لا يأس من ان يوفقه الله تعالى

للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يختم له بالسوء

فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل انه المعتزلة

اذا ارتكب

وكذا لو ضحك على وجه الرضا فيمن تكلم بالكفر كذا لو جلس

على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه

ويقربونه بالوساید يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان

يكفر بالله وعزم على انه يأمره بكفر وكذا لو قيل لامرأة يا

كافرة بين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا يا هم افعل

وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان روى

ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا

الى غير ذلك من الفروع واليأس من روح الله كفر لقوله تعالى

من روح الله الا القوم الكافرون وان لم يذكر الله تعالى

انه لا يأس من روح الله الا القوم الخاسرون فانه قبل الجزم بان

العاصي يكون في النار يائس من الله وبان المطيع يكون في

الجنة امن من الله فيلزم انه يكون المعتزلي كافرا مطيعا

كان او عاصيا لانه اما امن او ايس ومن قواعد اهل السنة

والجماعة انه لا يكفر احد من اهل القبلة فثبت هذا ليس بيأس

وامن لانه على تقدير العصيان لا يأس من ان يوفقه الله تعالى

للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يختم له بالسوء

فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل انه المعتزلة

اذا ارتكب كبيرة ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى

ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نم ان اعتقاد

استحقاق النار يستلزم اليأس وانه ممنوع

المفسدة بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على ان

الاعمال توجب الكفر بذاتها والجمع بين قولهم لا يكفر احد من

اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استخف

الروبة او سب الشيخين او غيرهما او انما ذلك مشكل

والتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه السلام

من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى

على محمد عليه السلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل

من الزمان ويدعي معرفة الامور وطالعة علم الغيب

وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان

يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم

من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا

ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم

بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد والاعلام

والالهام بطريق المعجزة والكرامة او ارشاد الى الاستدلال

بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ولهذا ذكر في الفتاوى
انه قول القائل عند رؤيته هلال القمر يكون مطرا عجبا علم الغيب
لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء اي اريد بالشيء الثابت
المحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوي
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري
لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن
ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث
لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه والمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال
وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم ارصدقة الاحياء عنهم اي
عن الاموات انفع لهم ام للاموات خلاف للمعتزلة تمسكا
بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
مجزى بعمله لا بعمل غيره لما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء
للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو
لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال عم ما من ميت
يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له
الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام

سعد مات فاي الصدقة افضل قال الماء قال الراوي فحفر
وقال هذه لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة
تطفئ غضب الرب جل جلاله وقال عم انه العالم والمتعلم
واذا مر على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك
القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر
من ان تحصر والله تعالى مجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب الدعاء
العبد
ما لم يدع بإثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حي
كريم يستحي عن عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم
ان العدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب
لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى
لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ
في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر لنعمة الجمهور
لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى
لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فما وصفه بما لا يليق به فقد
اقراره وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان
كافرا يستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله

وتمسكت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بانه المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت
لان طلوع الشمس امر معدوم الان وكل معلوم متميز
وتمسكت ضيفنا بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان النفي
ليس بثابت فكذا المعدوم وكما ان لا واسطة بين الثابت والنفي فكذا بين الموجود
والمعدوم ولما الشيئية فتساوي الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس والله
تردد في اتحاد مفهوم الوجود يعني ان كل موجود شيء وبالعكس وللفلاسفة وقفة
تستقل عندهم فيتابعون الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والا واتا
في الصدق فيكونان متساويين

آية الدعاء هو العبادة سواء استجيب الداعي دعاءه او لم يستجب لان الدعاء اظهار العبد العجز
والاحتياج عن نفسه والاعتراف بان الله تعالى قادر على اجابة الدعاء كريم غني لا يخيب
له ولا فقر ولا احتياج له الى شيء حتى يحفظ نفسه وينع عن عبادته وبهذه الاشياء
صار العبادة بل يخ العبادة مصاحح

اي يقول اللهم اجعلني ممن اتى وابى واني وما اشبه ذلك فان ما بين الدعوتين
بالاثم وقطيعة الرحم لا يقبل مصاحح

حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين
هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي قال
صدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي عليه السلام من اشراط الساعة
اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج
ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها
فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق فاخذ فقه بن
انها تطلع يوما واحدا الخ
السيد الغفاري اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال
ما تذكرون نقول نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها
عشر آيات فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج و
ثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة
العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى
محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد
روى احاديث وآثارا في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب
من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات
والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ ويصيب وذهب
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل

واما الدجال فانه يخرج في آخر الزمان وقيل انه لم يولد بعد ويسوله في آخر الزمان
الاول هو الصحيح
ومعنى الدجال الكذاب او المستجار او الممتوه يعني اعانه الله تعالى او الساتر لكفره
الارض وهو رجل شاب احمر كصبير جسيم الهامة جعد قطط
احور العين اليمنى واليسرى كأن عينيه عينا طافئة مكتوب بين عينيه كافر
رواه
قال عليه الصلوة والسلام لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها
فاذا طلعت ورآها الناس آمنوا اجمعون وذلك حين لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت في قبل ثم قرأ الآية
مصابيح
وورد في الحديث انه ينزل عيسى عليه السلام ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين
بالناس سبع سنين ثم يرسل الله تعالى ريحا طيبة من قبل الشام فلا يبقى على وجه
الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير وايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس
مصابيح
وآما الدخان فقد سئل حذيفة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال علما ما بين
المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فهو
كالسكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره ومن على وجه الارض عنه قال يا اتى من السماء
وآما دابة الارض فهي جساسة طولها ستون ذراعا لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب
خلقت في آخر الزمان وتبقى ثلثة ايام او اكثر او اقل على قدر ما شاء الله تعالى
وتخرج من اعظم المساجد حرمة على الله تعالى وهو المسجد الحرام
وقيل من جزيرة العرب مكة واليمامة وغيرهما سوى المدينة فانها كانت محفوفة
بالملائكة وقيل المراد في هذا الحديث بلاد العرب كلها غير المدينة
مصابيح

الله عليه الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في انه تعالى في كل حادثة حكما معينا
ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق
هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى
فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد ويكون وجوب اما ان لا يكون
من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي
او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار انه الحكم معين
وعليه دليل ظني انه وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ
والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك
كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب
في انه المخطئ ليس باثم واما الخلاف في انه مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا والى ذهب بعض
المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله او انتهاء
فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وانه اصاب في
الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه وآركانه
فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة وآلة الدليل

والحق في موضع الخلاف واحد عند اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف في المنقلبات
لا في العقليات المجتهد يخطئ ويصيب بالاجماع والحق فيها واحد ولهذا يقال ان الاصول
مذهبنا حق ومذهب المخصم باطل وفي الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب الخصم
خطأ يحتمل الصواب
سراج المنار

واحد من مصابيح

على ان المجتهد قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان من الاجتهادين معا بالماكان لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم وفهمه الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضوان الله عليهم بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد

والوجوب

والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر

على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء
في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية
الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات
العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة
والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن
اكتساب الكمالات ولا شك ان العادة وكسب
الكمال مع الشواغل والصوارف اشق واوجل في الاحصال
فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض
الاشاعرة الى تفضيل الملائكة فتمسكوا بوجوه الاول
ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن
الشهوة وروائف كالشهوة والغضب وظلمات الهيولى
والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها
وآتيها من غير غلط والجواب انه مبني ذلك على اصول
الفلاسفة دون الاسلامية الثاني انه ان انبياء مع كونهم
افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى
علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين فلا شك
ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى

والملائكة

والملائكة افاهم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب
والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا
لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب انه ذلك لتقدمهم
في الوجود اولان وجودهم اخفى فلا يلزم انهم اقوى
وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل
اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من غير عكس
اذ القياس في مثله انما هو من الادنى الى الاعلى بقال
لا يستنكف من هذه الامور الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى
وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى
بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد الاب له وقال الله
يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله
من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح
ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى

افعال اقوی واعجب من ابراء الاکمه والابرص و
احیاء الموتی فالترقی فی العلو انما هو فی امر
التجرد و اظهار الآثار القویة لا فی مطلق
الشرق الکمال فلا دلالة علی افضلیة الملائکة
والحمد لله علی التمام وللرسول
افضل السلام والله اعلم
بالصواب والیه المرجع
والمآب

الحمد لمستاهله والصلوة على سيد رسله وعلى آله واصحابه موضحي سبل
الفاتح طرق بين الحق والباطل
الناسخ المحرر عامله الله تعالى بلطفه الخفي وعونه الجلي
بالتسمية الحمد لله في تعقيب التسمية بالتحميد
اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعملا بما شاع
بل وقع عليه الاجماع وامتثالا لحديث لا يبدأ فيه
بسم الله فهو اقطع وامتثالا لحديث كل امر ذي بال
لا يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم
او بحمل احدهما على الكثير والآخر على الباقي
المشهور ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة
ولا شك ان الاستعانة بالتسمية اتم وقوعا
بالسين او كلمة قد ولا يخفى انه لا مانع من اجتماع
السين وقد في عبارة واحدة
فيجوز ان يجعل احدهما جريا على الاكثر والآخر على الندور
فصل فيكون ان لابتداء التلبس بها
المتوحد بجلال ذاته الطاهر ان لابتداء التوحد بفناء

التوحد بالشيء في العرف كما في الصحاح وغيره الانفراد به يقال توحد بكذا اذا انفرد به وحده حتى لم يعلم به احد وقد يقال توحد بكذا اذا علم به حق العلم كما ذكره الطيبي في شرح الكشاف وقد يقال بمعنى انفرد بكذا فيفيد معنى الاختصاص

فيه تحقيق امور الاول التسمية والباقي التعقيب بالحمد له والثالث جمع البسملة والحمدلة في الاول قد اجتماع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث اقتداء بالحديثين

المراد بالاجتماع الاجتماع الفعلي لا الاتفاقي الذي هو من الادلة الشرعية

فان قلت ان قلت من البسملة والحمدلة امر ذي بال فلا بد من بسملة اخرى وحمدلة اخرى فتسلسل قلنا لا بد منهما في امر ذي بال بل يحفظ انه كذلك ويقصد بالبداءة الاولى بسكينة الى البداءة الاولى

جواب سؤال مقدر وهو انه يقال الابتداء اذا اسند الى البسملة كما في بدأت بالبسملة كما يقال ابتدأت بالحمدلة واجب سيجيء الحديث الثاني اما ابتداء بالحمدلة فلم يرد ابدأ بالبسملة فلم يلزم من الحديث الاول

وقال اصل الاجتماع البسملة ابتداء فيها حقيقيا او عرفيا او اضافيا او يكون في البسملة حقيقيا وفي الحمدلة اضافيا او عرفيا او في الاول اضافيا وفي الثاني عرفيا او بالعكس على ما قرر الشيخ او يكون فيهما عرفيا او في الاول حقيقيا وفي الثاني اضافيا

الاولى من العرفي المتعارف كما يذكر في الكتاب قبل الشروع في المقاصد وقال بعضهم من اول الخطبة الى آخر الخطبة

اقول ان ابتداء الاجتماع حينئذ اما ان يكون بالبسملة او بالحمدلة او بالصلوة او بالاستعانة او بالحوقلة او بالتسبيحة او بالتهليلة او بالتحميدة او بالتحميلة او بالتحوقلة او بالتسبيحتين او بالتهليلتين او بالتحميدتين او بالتحميلتين او بالتحوقلتين او بالتسبيحة والتهليلة او بالتسبيحة والتحميدة او بالتسبيحة والتحميلة او بالتسبيحة والتحوقلة او بالتهليلة والتحميدة او بالتهليلة والتحميلة او بالتهليلة والتحوقلة او بالتحميدة والتحميلة او بالتحميدة والتحوقلة او بالتحميلة والتحوقلة او بالتسبيحة والتهليلة والتحميدة او بالتسبيحة والتهليلة والتحميلة او بالتسبيحة والتهليلة والتحوقلة او بالتسبيحة والتحميدة والتحميلة او بالتسبيحة والتحميدة والتحوقلة او بالتسبيحة والتحميلة والتحوقلة او بالتهليلة والتحميدة والتحميلة او بالتهليلة والتحميدة والتحوقلة او بالتهليلة والتحميلة والتحوقلة او بالتحميدة والتحميلة والتحوقلة او بالتسبيحة والتهليلة والتحميدة والتحميلة او بالتسبيحة والتهليلة والتحميدة والتحوقلة او بالتسبيحة والتهليلة والتحميلة والتحوقلة او بالتسبيحة والتحميدة والتحميلة والتحوقلة او بالتهليلة والتحميدة والتحميلة والتحوقلة او بالتسبيحة والتهليلة والتحميدة والتحميلة والتحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالحمدلة اقدم من ابتدائها بالبسملة لما ذكر ان الحمدلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالحمدلة اقدم بالفاء فالبسملة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالصلوة اقدم من ابتدائها بالحمدلة لان الصلوة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالصلوة اقدم بالفاء فالحمدلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالحوقلة اقدم من ابتدائها بالصلوة لان الحوقلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالحوقلة اقدم بالفاء فالصلوة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة اقدم من ابتدائها بالحوقلة لان التسبيحة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة اقدم بالفاء فالحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتهليلة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة لان التهليلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتهليلة اقدم بالفاء فالتسبيحة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحميدة اقدم من ابتدائها بالتهليلة لان التحميدة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحميدة اقدم بالفاء فالتهليلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحميلة اقدم من ابتدائها بالتحميدة لان التحميلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحميلة اقدم بالفاء فالتحميدة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحوقلة اقدم من ابتدائها بالتحميلة لان التحوقلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحوقلة اقدم بالفاء فالتحميلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحتين اقدم من ابتدائها بالتحوقلة لان التسبيحتين اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحتين اقدم بالفاء فالتحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتهليلتين اقدم من ابتدائها بالتسبيحتين لان التهليلتين اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتهليلتين اقدم بالفاء فالتسبيحتين

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحميدتين اقدم من ابتدائها بالتهليلتين لان التحميدتين اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحميدتين اقدم بالفاء فالتهليلتين

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحميلتين اقدم من ابتدائها بالتحميدتين لان التحميلتين اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحميلتين اقدم بالفاء فالتحميدتين

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحوقلتين اقدم من ابتدائها بالتحميلتين لان التحوقلتين اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحوقلتين اقدم بالفاء فالتحميلتين

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة والتهليلة اقدم من ابتدائها بالتحوقلتين لان التسبيحة والتهليلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة والتهليلة اقدم بالفاء فالتحوقلتين

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة والتحميدة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة والتهليلة لان التسبيحة والتحميدة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحميدة اقدم بالفاء فالتسبيحة والتهليلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة والتحميلة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة والتحميدة لان التسبيحة والتحميلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحميلة اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحميدة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة والتحوقلة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة والتحميلة لان التسبيحة والتحوقلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحوقلة اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحميلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتهليلة والتحميدة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة والتحوقلة لان التهليلة والتحميدة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتهليلة والتحميدة اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتهليلة والتحميلة اقدم من ابتدائها بالتهليلة والتحميدة لان التهليلة والتحميلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتهليلة والتحميلة اقدم بالفاء فالتهليلة والتحميدة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتهليلة والتحوقلة اقدم من ابتدائها بالتهليلة والتحميلة لان التهليلة والتحوقلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتهليلة والتحوقلة اقدم بالفاء فالتهليلة والتحميلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحميدة والتحميلة اقدم من ابتدائها بالتهليلة والتحوقلة لان التحميدة والتحميلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحميدة والتحميلة اقدم بالفاء فالتهليلة والتحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحميدة والتحوقلة اقدم من ابتدائها بالتحميدة والتحميلة لان التحميدة والتحوقلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحميدة والتحوقلة اقدم بالفاء فالتحميدة والتحميلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحميلة والتحوقلة اقدم من ابتدائها بالتحميدة والتحوقلة لان التحميلة والتحوقلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحميلة والتحوقلة اقدم بالفاء فالتحميدة والتحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة والتهليلة والتحميدة اقدم من ابتدائها بالتحميلة والتحوقلة لان التسبيحة والتهليلة والتحميدة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة والتهليلة والتحميدة اقدم بالفاء فالتحميلة والتحوقلة

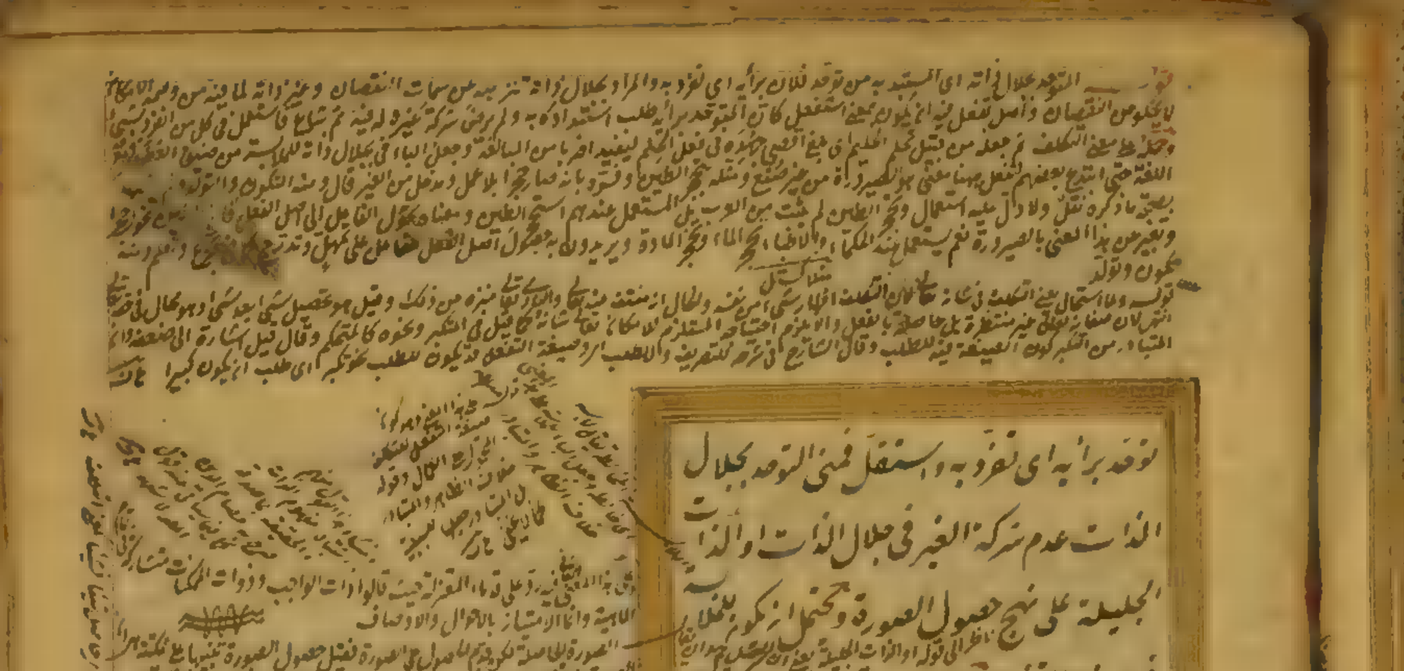
اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة والتهليلة والتحميلة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة والتحميدة والتحوقلة لان التسبيحة والتهليلة والتحميلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة والتهليلة والتحميلة اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحميدة والتحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة والتحميدة والتحميلة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة والتهليلة والتحوقلة لان التسبيحة والتحميدة والتحميلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحميدة والتحميلة اقدم بالفاء فالتسبيحة والتهليلة والتحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتهليلة والتحميدة والتحميلة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة والتحميدة والتحوقلة لان التهليلة والتحميدة والتحميلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتهليلة والتحميدة والتحميلة اقدم بالفاء فالتسبيحة والتحميدة والتحوقلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتحميدة والتحميلة والتحوقلة اقدم من ابتدائها بالتسبيحة والتهليلة والتحميدة والتحميلة لان التحميدة والتحميلة والتحوقلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتحميدة والتحميلة والتحوقلة اقدم بالفاء فالتسبيحة والتهليلة والتحميدة والتحميلة

اقول ان ابتداء الاستعانة بالتسبيحة والتهليلة والتحميدة والتحميلة والتحوقلة اقدم من ابتدائها بالتحميدة والتحميلة والتحوقلة لان التسبيحة والتهليلة والتحميدة والتحميلة والتحوقلة اتم وقوعا بالسين او كلمة قد والاتم وقوعا اقدم بالفاء فالتسبيحة والتهليلة والتحميدة والتحميلة والتحوقلة اقدم بالفاء فالتحميدة والتحميلة والتحوقلة



توحد برأيه اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال
الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات
الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون بملاحظة
في صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم
تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير
للتكون والتولد واما للتكلف ولما استحال في شأنه
تعالى حمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد
بجلال الذات الانفراد بالوحدة الذاتية او الكاملة
مع ملابسة جلال الذات بساطع حجج الاولى
كون الضمير فقط ليفيد ان آية بينة اعظم من آيات
سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد فساطع حجج من
قبيل اغلاق نياب وبعد فائدة الفاء اما
على توهم اما او على تصورها في نظم الكلام بطريق تعويض
الواو عنها بعد الحذف على انه لا مانع من اجتماع الواو
مع اما كما وقع في عبارة المفتاح فراجع من البيان
واساس قواعد عباد الاسلام القواعد جمع
قاعدة وهي الاساس واساس الـ[illegible] اما استعانة

توحد برأيه اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال
الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات
الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون بملاحظة
في صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم
تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير
للتكون والتولد واما للتكلف ولما استحال في شأنه
تعالى حمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد
بجلال الذات الانفراد بالوحدة الذاتية او الكاملة
مع ملابسة جلال الذات بساطع حجج الاولى
كون الضمير فقط ليفيد ان آية بينة اعظم من آيات
سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد فساطع حجج من
قبيل اغلاق نياب وبعد فائدة الفاء اما
على توهم اما او على تصورها في نظم الكلام بطريق تعويض
الواو عنها بعد الحذف على انه لا مانع من اجتماع الواو
مع اما كما وقع في عبارة المفتاح فراجع من البيان
واساس قواعد عباد الاسلام القواعد جمع
قاعدة وهي الاساس واساس الـ[illegible] اما استعانة

هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفا
من الشرع ليعتقد بها وهما موقفان على المسائل الكلامية
ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى للكتب
والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس لغة
اولها النقلية وهي موقف على ما هو المختا
على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختا
هو علم التوحيد والصفات ثم علم يوقف فيه
ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى
اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر
المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدته من
فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلزجحان الشك
على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة
الى الوهم نجم الملة والدين هما منحازان بالذات
ومختلفان بالاعتبار فانه الشريعة من حيث انها
تطاع لها دين ومن حيث انها على ونكت ملة
والاصل بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها
ملة في دار السلام اي الجنة سميت بها لسلامة

ايلها عن كل الم وآفة ولانها خزانة الجنة تقول لاهلها
سلام عليكم طبتم ولانها السلام من اسماء الله تعالى
فاضيفت اليه لشرفها ومعنى هذا الاسم هو الذي
به السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظ
كشيخ المقال الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن
الاعراض الاطناب وان خلال بالجر عجموعهما
بدل من الطرفين او بيان لهما وكما تعد المتبوع معنى
جري الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انه خبر
مبتدا محذوف وهو حسبي ونعم الوكيل جرد
في بعض كتبه ان العطف بانه الجملة انشائية
فلا تعطف على الاولى الخبارية وكذا على جزء
نعمة معنى يكفيني لانه خبر ايضا ورد عليه انه المراد
بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى
بانه كاف وهو ظ وايضا يجوز انه يعتبر عطف
القصة على القصة بدون ملاحظة الخبارية والانشا
ورده بعض الفضلا ايضا بانه يجوز بعد تسليم
في المعطوف بقرينة المعطوف عليه وهو نعم الوكيل

في الاول والتاكيد في الثاني او يجعل التعريف للحكم
الشرعي فالمراد اما معنى الاول ووجهه ظاهر او الثاني فح
يجعل العلماء عبارة عن المبلغين الملكة وض بقيد
معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع لا ما يوقف عليه لان
وجوده لكل واحد منهم مثلا لا يوقف على الشرع لكن
الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا حدث من
الشرع منها ما يتعلق بكيفية العمل اذ المراد
مطلق التعلق فالمراد بالعلم نفس التعلق
العمل في الاولى لانه تعلقها بالعمل من حيث الكيفية
ويتعلق عامة الاحكام الشرعية تعلق ذلك والمراد
بتعلق الاسناد نظر فيه والتصديق بالقضية عالما
بالاعتقادات مثل وجود الواجب ووح
فيه اشارة الى ان موضوع القضية هو العمل وما يتوهم
من ان موضوعه اعم من العمل لانه قول الوقت
وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه العمل
ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوعه الركعة
مستخفوها فقيه ان ذلك القول راجع الى بيان

نقل من الشارح المحقق عليه في قوله منها ما يتعلق بالكلية منها لا ما يتعلق بها وهو المشهور
اذ المقصود بالافادة حال بعض الاحكام لا حال ما يتعلق به وانه بعض الاحكام الشرعية
وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسمالا استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صريح به
في شرح الكشف

مقام

فيكون اخبارية كالاولى ثم قال واما بعد يجوز عطف الانشاء
على الاخبار فيحمل ان محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله
في الواو حسنا الله ونعم الوكيل لانه يفيد الواو ومن الحكاية
لا من المحكي ولا مجال للعطف فيه الا ساويل بعيد لا
الا به وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس
مختصا بما بعد القول حتى يقال زيد ابوه عالم وعمرو
ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي
بتقدير المبتدا في المعطوف وعطفه على الخبر المقدم
ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد
تقديره المبتدا في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف
عليه اعلم ان الاحكام الشرعية التكليفية معان ثابتة
نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة
اولا ووقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوها وهو
الاخير خبر مراد بهما لانه وان عم الفعل اعتقادا ولكن
يلزم الخطيا تسامل الكلام في العلم بالوجوب وا
واستدراك قيد الشرعية التفهيم الا ان يجعل على التجريد

تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور

قوله وما اجملها يعطف الجملة الانشائية على الجملة
الاخبارية المفروضة مجردة عن البداءة

قوله ويرد عليه ايضا هذا الكلام مناقضة مع قوله لا من المحكي وحاصله ان الواو
ليس من المحكي فلا يجوز ان يكون منه اشارة الى هذا السند بقوله يحتمل ان يكون
في الآية من المحكي وقد قلت اذا لا مجال لما قلتما لانسلم ذلك كيف ويمكن تقرير المنع
في المعطوف واشار الى هذا السند بقوله بتقدير المبتدا والكلام في قوله وعطفه
على الخبر المتقدم كذلك لما انه عطف جملة بتقدير المبتدا على ما هو المذكور على المعطوف
عليه اعني قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي مقدر على المعطوف فافهم

عبد الرحمن

تقيد ان الواو لو كانت من المحكي حتى قيل حسبنا الله ونعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار
الآن يؤول بتاويل بعيد مثل ان يقال حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل لكون المعطوف والمعطوف
عليه جملتين خبريتين بتقدير قولنا ولكن هذا التقدير بعيد من الوهم

وه مال

لانه لا يصح العطف ح او يلزم عطف الانشاء على الاخبار
فيكون لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد لا

سال

لا يشتمل اليه بعد العموم السياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين
المعنى المجانين ثم ترجيح العطف بالواو

قوله وما اجملها بعطف الجملة الانشائية على الجملة

تركيب

تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور

قوله ويرد عليه ايضا هذا الكلام مناقضة مع قوله لا من المحكي وحاصله ان الواو ليس من المحكي فلا يجوز ان يكون منه اشارة الى هذا السند بقوله يحتمل ان يكون في الآية من المحكي وقد قلت اذا لا مجال لما قلتما لانسلم ذلك كيف ويمكن تقرير المنع في المعطوف واشار الى هذا السند بقوله بتقدير المبتدا والكلام في قوله وعطفه على الخبر المتقدم كذلك لما انه عطف جملة بتقدير المبتدا على ما هو المذكور على المعطوف عليه اعني قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي مقدر على المعطوف فافهم

عبد الرحمن

قوله ان حسن المثال لا جواب سؤال مقدر وسلمنا انه ليس ح الآية دلالة على وقوف الجواز لكن المثال المذكور يدل عليه ودلالته قطعية فاجاب بانه ممنوع من غير التقدير كيف وعدم التقدير يستلزم عدم فصاحة الكلام وهذا ليس بحسن لكن ينبغي ان يعلم انه انما يتم الحسن لو كان الجواز وبجواز الجواز كاف في المقصود

عبد الرحمن

قوله ويرد عليه ايضا هذا الكلام مناقضة مع قوله لا من المحكي وحاصله ان الواو
ليس من المحكي فلا يجوز ان يكون منه اشارة الى هذا السند بقوله يحتمل ان يكون
في الآية من المحكي وقد قلت اذا لا مجال لما قلتما لانسلم ذلك كيف ويمكن تقرير المنع
في المعطوف واشار الى هذا السند بقوله بتقدير المبتدا والكلام في قوله وعطفه
على الخبر المتقدم كذلك لما انه عطف جملة بتقدير المبتدا على ما هو المذكور على المعطوف
عليه اعني قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي مقدر على المعطوف فافهم

عبد الرحمن

قوله ان حسن المثال لا جواب سؤال مقدر وسلمنا انه ليس ح الآية دلالة على وقوف الجواز
لكن المثال المذكور يدل عليه ودلالته قطعية فاجاب بانه ممنوع من غير التقدير كيف
وعدم التقدير يستلزم عدم فصاحة الكلام وهذا ليس بحسن لكن ينبغي ان يعلم انه انما يتم
الحسن لو كان الجواز وبجواز الجواز كاف في المقصود

عبد الرحمن

قوله ويرد عليه ايضا هذا الكلام مناقضة مع قوله لا من المحكي وحاصله ان الواو
ليس من المحكي فلا يجوز ان يكون منه اشارة الى هذا السند بقوله يحتمل ان يكون
في الآية من المحكي وقد قلت اذا لا مجال لما قلتما لانسلم ذلك كيف ويمكن تقرير المنع
في المعطوف واشار الى هذا السند بقوله بتقدير المبتدا والكلام في قوله وعطفه
على الخبر المتقدم كذلك لما انه عطف جملة بتقدير المبتدا على ما هو المذكور على المعطوف
عليه اعني قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي مقدر على المعطوف فافهم

عبد الرحمن

قوله ان حسن المثال لا جواب سؤال مقدر وسلمنا انه ليس ح الآية دلالة على وقوف الجواز
لكن المثال المذكور يدل عليه ودلالته قطعية فاجاب بانه ممنوع من غير التقدير كيف
وعدم التقدير يستلزم عدم فصاحة الكلام وهذا ليس بحسن لكن ينبغي ان يعلم انه انما يتم
الحسن لو كان الجواز وبجواز الجواز كاف في المقصود

عبد الرحمن

حال الفعل بتأويل أن يقال الصلوة تجب بسبب الوقت
كما أن قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة أن الوضوء
يندب فيه النية ثم إنه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض
قسمة التركة بين المستحقين كما أشار إليه من عرفه بأنه
علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة
لا التركة ومستحقيها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع
الفقه مما لم يقل به أحد وبأنه علم التوحيد
والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين
مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الأحكام الشرعية
النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة
والإيمان واجبا وفيه بحث إذ ليس العلم المتعلق بها
على الإطلاق علم التوحيد لأن حجية الإجماع من مسائل
أصول الفقه والجواب أن هذه المسألة مشتركة
بين الأصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث
بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به
إثبات العقائد الدينية أشبه مباحثه بالشرع
الى أنه مبحث أخرى أما عند من يقول بأن موضوعه

أعم من ذات الله تعالى وصفاته وأما عند غيره فلأن الصفة
المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولا نم
مباحث الأحوال والأفعال والنبوة والإمامة من
مباحث الصفات وأن رجع الكل الى صفة تعالى
أن الإمامة إنما هي من الفقهيات إلا عند بعض الشيعة
وقد كانت الأوائل تمهيد لبيان شرف
العلم وغايته مع الإشارة الى دفع ما يقال من أن
تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي عليه السلام ولا في
عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وغاية
حميدة لما أهملوه لصفاء عقائدهم هذا مع
ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه
للاهتمام أو للاختصاص أي بسبب استغنائهم عنه الأمور
لا بما توهم من عدم الشرف والغاية الحميدة الأخرى
أنه لما ظهر الفتن في زمن مالك دونوا فن الفقه
مع أنه من التابعين وسموا بفقه معرفة
الأحكام أن قلت الفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيدها
قلت المتوقف ههنا هو المسائل المدللة فإن من

طائفة ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام
عن ادلتها وليس ان نقول الفقه هو علم الاحكام
الكلية لمعرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة
مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو ومثلا
يقال التغاير الاعتباري كاف فر الافادة كما يقال
علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة
الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام اغنى قوله
عن مدوني العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب
باني عن ذلك لكن يرد على اول الاوجه لزوم فقاهة
المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع
القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان
الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين
الاجماعين غامض باني يجعل للفقه معنيين وعدم
حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الاخر فيه
عن ادلتها متعلقة بالمعرفة وكونها عن
الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الجبلية فان الجاهل
من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا مستدلا

اي حصل له التصديق بمضامين تلك المسائل وهو وجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم
عن ادلتها اي عن ادلة تلك المسائل او عن ادلة تلك المضامين بناء على ان المقصود
الاولي هو مضمونها او دونها

يعني ان بعد المسائل الحاصل التصديقات بمضمونها التي هي معرفة الكتاب حقيقة وتحقيقا
اي مطالعة قولنا المنطق الآلي فونية تعلم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر والعلوم
التصورية والتصديقية موضوعه وهذه المسائل بعضها تصورية وبعضها تصديقية بعضها
التصديق بمضمونها فان الاول يفيد صراحة تصورها بهيئة المنطق ويتحقق التصديق
بقاعدة المعصية وهما مضمونا والثاني تفيد التصديق بموضوعية المعلوم لها وهي مقدمة
وهذه الادراكات هي الحاصلة بعد تلك المسائل فما لم تفد فان المسائل المدونة تفيد العلم
بمضمونها اي يفيد معرفة الاحكام التي هي ؟ وانما

قوله افاد كاف في الطوق الافادة فيما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن البين
في ذلك قوله في مقدمة الكتاب في لزوم هذه العلائق في تحصيل الادراكات بمعنى انها
تحصل بتلك العلائق على ما حققه الشريف الجرجاني قدس سره وفي حواشي المطول

فان العلم والكمال متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان العلم من حيث حصوله
في زيد كمال من حيث حصوله فيه مقال فاضل

والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك
الاحكام والفرق بينهما ان التغاير في الاول بالذات وفي الثاني بالاعتبار فان الكل والجزء بالذات
معلومية الجزء

واما الجواب الثاني والثالث فلعدم السياق لان تدوين العلوم بعد تدوينها يعلم عرفا وقد
ان يقال ثبت علم فلان وسمعت وامثاله تدوين الملكة ثم يأباه الذوق السليم

هذا الكلام مبني على عدم تنبيه السائل بالبديهية الحاصلة من الامارات والا فلا كلام في ان العلم
واما على باقي الوجوه فنبه على ان المعرفة بمعنى اليقين والادراك بمعنى الامارات وتحصيل اليقين
من الامارات فلا يشمل الحدد والتوجيه لا يأتي في الجواب الاول فافهم

قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول
متحقق في فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم

فيخرج علم جبرئيل والرسول فانه بالحدس لا بالتتبع
الكتاب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض
الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام
للاستغراق فلا اشكال ومعرفة احوال الادلة
لفظة من معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر
من الكلام واما التزام العطف على الموصول ريفع
الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة القواعد كالمنطق
للفلسفة عدي في المواقف كونه بازاء المنطق وجعلها
آخر مغايرا لكونه سورا للقدرة على الكلام وجمعها
الشارح نظرا الى انه كونه بازاء المنطق باعتبار انه
يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على
النطق فيؤول الى كونه سورث القدرة فاطلق عليه
هذا الاسم اولا واذا لم يقيد به لضاع ما قيد الاول
في الاول واذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في
كونه اول ما يجب حتى يحص للتميز واما احتمال نسبة
التغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا
مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره

واما من لم يجعله للاستغراق واخرج عنه بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه

لا يرد الاشكال بانه يقال مثلا ان الاصول اللغة نفس معرفة احوال الادلة اجمالا لا ما يفيد
الحاجة الى احد الاوجه الثلثة او لا يكون كذلك وسيجيء معرفة احوال الادلة اجمالا او تفصيلا
وقس عليه قوله ومعرفة القواعد لكن اذا عطف قوله ومعرفة القواعد على قوله معرفة الاحكام
لا يتصور في الجواب الثاني لانا نختار من المسائل الخلافية قضايا شخصية كقولنا الامر يقتضي
حالا فاذا وجد يخرج الى غير ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يخرج بها
معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسائل اصول الفقه كما مر وتخلف مسائل اصول اللغة كقولنا الامر
للوجوب فانه علم كلي يتخرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر مخصوصة في قولنا افيموا الصلوة
وغير ذلك

قوله تقتضي كل امر من الاحكام والادلة فتوجيه الاعتراض ان الاصول اللغة
معرفة احوال الادلة لا ما يفيدها او توجيه الجواب ان المعرفة هنا بمعنى السائل اعم الكتاب
والسنة والاجماع والقياس ح ومن ثم نقول اصول اللغة هي احوال الادلة وهي معرفة
تلك المسائل وذلك انا نقول اصول اللغة هي احوال الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وهي مفيدة لمعرفة الاحوال الخارجية كالآيات الخارجية والاخبار على حدة وقد يقال
التغاير الاعتباري كاف في الافادة فباعتبار كونها اصول اللغة مفيد وباعتبار كونها معرفة
الاحوال افاد وقس عليه قوله ومعرفة القواعد فتوجيه الجواب فيه ان المعرف هنا المسائل
الدلالة كقولنا الفاعل واحد فانه من طالعها وقف على دقيقة ذهب قوله بقاء
وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة والثاني في قيد الجواب الثاني لما عرفته بقولنا

قوله اذكر وجه التخصيص مبني على ان قيد الاول في وجود او عدم في الثاني
فانا لا نسلم بل ذكر وجه التخصيص ضائع لا ذكر في قوله اذ لا شركة لما قيد الاول بما ذكر
منه وهو لا مطلق اطلاق الكلام لئلا يكون الجواب باختيار الشق الثاني وقوله لضاع
قيد الاول قلنا نعم واما عدم ضياعه لو لم يكن فيه فائدة اصلا وليس كذلك لامكان
جعله اشارة الى علة ترتب الحكم او وجها للترجيح او توجيهه ان الكل ما يجب على الانسان
من العلوم التي انا تعلم وتعلم بالكلام مستحق لتسمية هذا الاسم لكن حاصل العلوم
اول ما يجب لما رجحت الكتبية به ثم خص به ولم يطلق على غيره قيدا

هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقائد من غير
خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام
لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم
ويثبت المنزلة بين المنزلتين الواسطة
بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق
مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف
واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته
مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى
الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين
وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل فقال
الحسن البصري قد اعتزل عنا فسمي اذ مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه
لان الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق
كافر عند مجاهد فلا منزلة بين المنزلتين عنده
لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار
عندهم لعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار
ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى

كونهما

كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل الثواب والعقاب
لا ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو
بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون
عندهم وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام
اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة
دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما دل عليه السياق
ولذا فرع على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه
وفسر عليه قوله فدخلت النار فكان الاصلح
ان تموت صغيرا ذهب معتزلة بصرة الى وجوب
الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائي اعتبر في
الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب على الله تعالى
ما علم الله نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك
وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف
يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب
مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح
في الدين والدنيا معا لكن الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة

والفرق ان اهل السنة هم الفرق الناجية الذين قال النبي صلى الله عليه وسلم في شأنهم
هم الذين ما انا عليه واصحابي وهذا حاكم بتواتر الاشاعرة والماتريدية واكثر
مذهبه حاليا من البيع التي وذهب اليها سائر الفرق الاسلامية على ما ذكر

وانما قال هم الاشاعرة ولم يقل هم الاشعرية لانه يوهم ان اهل السنة والجماعة هو المنسوب
دون المنسوب اليه الذي ههنا ابو الحسن كذا

هو محمد ابن ابي القاسم العباس محمد ابن ابي بكر البلخي ثم السمرقندي الحنفي صاحب الامام الاعظم
ابي حنيفة الكوفي رحمه الله له شرح الفقه الاكبر

قوله اهل الحق اي اهل الامر والدين الذي هو من قرن به فالفريق الاول هم
الاولون بالحق والثاني البواقي والفريق الثاني يلحق النسب بقوله قال والثالث بالغم
الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع ثم يراعي الترتيب

قوله من آثارهم هو صفة مصدر محذوف اي تحاورا صادرا من آثارهم وهو عبارة عن الكتب
فان التحاور انما يصدر من الاول

قوله اهل السنة اي اهل السنة وكان الفريق الثاني قال اهل السنة هذه المسألة وحال
كون الخبر ليس منطقيا سواء كان اهل السنة او غيرهم لم يخصصهم بقولنا
بعد جوابه فخصصهم بالذكر الخ

قوله اهل متقدمي المعتزلة ايضا قائلون بان صفاتي الكمال ليست الا ذاته
الى سنة بالغير

والحق هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق والصدق هو الحكم المطابق لما هو عليه من حيث
قوله والفرق بين الحق والصدق بحسب الاعتبار بالنظر الى الاول وبحسب
المفهوم بالنظر الى الثاني وكلاهما حاصل بتبع الباقي احدهما وبكسره في الاخر

قوله وقد يفرق الخ اشارة الى الفرق في المفهوم والصدق حكم مطابق بكسر الباء
وهو كان الخبر، مفترقا في قوله وهو حكم المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقد يفرق الخ

والله بيرو لا يرد عليهم شيء من المذكورات

فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو
المشهور في ديار خراسان والعراق والشام واكثر
الاقطار وفي ديار ماوراء النهر اهل السنة هم الماتريدية
اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى
سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل
كمسئلة التكوين وغيرها قال اهل الحق الطـ

انه المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق
اهل السنة والجماعة وانما خصهم بقوله حقا بين الاشياء
مسئلة فالمراد من اهل الحق اهل الحق في هذه المسئلة
وهم جماعة السوفسطائية عن آخرهم وتجعل انه براد
اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة والجماعة
وتخصيصهم بالذكر عند ذهبهم فكانهم هم القائلون
وهو الحكم المطابق للواقع قد يفتح الباء

وعبارة الاخبار المطابقة من جانب الواقع فلا يخطئ
الحقيقة لكن لا يلائمه قوله واما الصدق فهو وقد
وقد يفرق بينه فقد تتابع قول الخاصة

الى انه الصدق قد يطلق على غير القول قال في حواشي
المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد
المطابق وقد يفرق بينهما بان المطابقة
اذا لوحظ وقوعها في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف
بكونه حقا او ثابتا محققا واما المنظور اولا في هذا الاعتبار
الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق
وهو الاخبار عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى كما قيل
بسر الثاني بالصدق تميزا ومعنى حقيقته
مطابقة الواقع اياه فانه مفهوم قولنا مطابقة
الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يسبق منه
صفة له كذا افاده الشارح فرنظاره وبعض الافاضل
ههنا كلام طويل حاصله حمل مسئلة على التسامح في العبارة
بناء على ظهور المعنى الاصلي فالمعنى ههنا كون الحكم
بحيث يطابق الواقع ما به الشيء هو هو

هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل
ما به الشيء موجود لما به الشيء ذلك الشيء اذا لما
ليست بجعل جاعل فانا نفت الشيء بمعنى الموجود

قوله فانا نفت الشيء لا يعني انا نثبت اولا ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون مساويا في الصدق
لانهم صرحوا بانه مساوية للوجود بمعنى انها امر اعتباري ذهني لكن المفهوم اوسع دائرة في الوجود والصدق وكلامهم شيء محقق
كما ان الشيء مساو للموجود في الصدق ولكن سلمنا انه مرادف لكن لم نسلم ان صدق التعريف على المعرف
كيف والفاعل ما به الوجود موجود والتعريف بانه الموجود ذلك الوجود وفرق مستقيم بينهما ولو
سلم فالشيء بمعنى الموجود مذهب الاشاعرة وتبعهم جماعة من الكلابية والبلخي من المعتزلة
البصري من المعتزلة

هذا آية آخر ضعفية هذا الفرق من الاول بوجوه احدها قد يصيغة المضارع والثاني لان الصيغة
تحمل الدوام والثبات اذ الاولى ان الفرق فيه شائع من الذات اي الاول اثبات
من الصفات وهو الاستعمال ويمكن ان يجاب عنه بانا نقدم هذا التسامح

تعليل للكلام معلوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب
الواقع

الحق هاهنا في الاصل صفة مشبهة ثم نقل الى المصدر بمعنى اسم المفعول فانه يقال هذا الاعتقاد
حق بمعنى مطابق للواقع

قوله رد على من قال في مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم
فلا يكون هي هي

اشارة الى جواب دخل مقدر وهو انا نسلم ان الشائع حمل المطابقة في الحقيقة مع ان
الحقيقة صفة الحكم والمطابقة صفة الواقع فلا يجوز الحمل وهو هو فاشار المحشي الى الجواب
بقوله فان مفهوم كلا

سنها ما افاده في توجيه العلم بحصول صورة الشيء في العقل في شرح السمرية

العلم الحاصل بالمصدر اي الحاصل من المصدر العلم
الحاصل بالمصدر اي العلم الحاصل من المصدر العلم
الحاصل بالمصدر اي العلم الحاصل من المصدر العلم

عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة
وحقايق الموجودات منصورة والقصر على البعض
تقصيه فلا تكن من القاصرين ربما يحتاج
الى البيانة اى فلما يحتاج الى بيانه معناه فانه اكثر من
سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما فى مثل واجب الوجود
موجود والى صل انه اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى
بيانه معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة ليس مثل قولك الثابت ثابت
هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد ليس مثل القائل
الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اخبره بمتحد
الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى
شعرى ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى
شعرى يحتاج الى البيانة لخفائه وهو ظاهر ولك
ان تقول حقايق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان
لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة
ارادة خلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى

قوله اذ هو بعينه فى قولك عوارض الاشياء ثابتة لا فائدة ما يفيده حقه الحمل بمقتضى ما افاده
الموضع فلا لغوية ولا لم يخلع هذا القول مع تحقق امرين من الامور الكثيرة وهما شيئ
بمعنى الوجود والثابت بمعنى الموجود فيه علم الامر الثالث وهو تغاير الحقيقة
وخلافى اللغوية فالحق فيه والافالكل صحيح فى كون الامرين فى هذا القول مثلا،
اللغوية ما حكم فيه وعدم كونها مثلا ثابتا فى هذا القول والكلام فى الاخرين
كالكلام ههنا فتفطن بالتامل

عبد الرحمن

قوله وحقايق المعدومات ثابتة ومعنى انهم ان عدم لغوية هذا القول مختص بمذهب الاشاعرة
حيث انهم اثبتوا للمعدوم المطلق كالموجود الخارجى ما هو مبدا للاثار الخارجية وانما عند المعتزلة
فيمكن ان يكون لغوا الاطلاقهم الثابت على ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه سواء كان مبدا للاثار او لا
اولا وهو متناول الموجود الخارجى والذهنى والمعدوم الممكن وانما فى شرح المواقف ما حاصله ان الثابت
هو المقرر المحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود

عبد الرحمن

قوله فلا تكن الخ كانه تعريض بما ارتكبه جار الطريق المشهور وعن المشهور ايضا فانه قلت
هذا ليس كلاما على نقله عن غيره فلا يرد عليه شئ اقلت ما نقله من غير تعرض لتخطئته منه
مشعر برضاه فالسؤال وارد عليه ايضا تامل ويحتمل ان يكون تحقيقا للمقام وانما
لمعانى الهوية

عبد الرحمن

انه اشارة الى رد بعض المحشين حيث قصر منشاء السؤال على بعض ما ذكر من الامور الثلثة

جار

هذا تقسيم لرفع الاحتمال انه يكون هناك فرق والفرق بين التاويل والبيان انه التاويل
فى كلامهم لا يفهم منه معنى حاصل فى اول الوهلة والبيان ما يفهم كذلك فيفهم ذلك بينا هكذا

وهو قولنا الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور
الثابتة ثابتة

قال قد درى ما احسن صدرى ، بنام جيبى وفوادى بسرى ، مع العتابيات وبارق ثغرى

التاويل الاتى ناظر الى كون التقييل والتوجيه الثانى ناظرا الى ما خولها اعنى الاحتياج الى البيان

اعلم انه هنا مقامان احدهما فى بيان ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين قولنا ان الاشياء الخ
من حيث اختلاف الافادة وقبل الاشارة الى وجه تحقيقه ينبغى تمهيد مقدمة وهى ان
الصحيحة منحقق

ليس كل شعرى شعرى يحتاج الى البيان وانما يخالف قول العلم وكما ان شعرى شعرى
وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان صحيحا لا قوة فيه كما انه فى قول الموضح عدم احتياجه
الى البيان الا تقييد

التاويل

قوله لم يتوجه السؤال اصلا لما عرفت من كون الشئ بمعنى الموجود وله بدخل
السؤال وحينئذ كل ان شيئا مع هذا المعنى لا يكون بمعناه فلا يحتمل الشايعة فلا يرد
السؤال

جار

وهذا اللام فى قوله حقايق الاشياء ثابتة للاستغراق لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق
وكذا جمع مضاف لما علم هذا الجمع يفيد الاستغراق وكذا المعطوف على مثل هذا الجمع

قوله لما كان المقصود الاصلى من ايراد هذا الكلام الاستدلال على ثبوت الحقايق الظاهر
ان يقول فلما كان المقصود الاصلى من ايراد هذا الكلام الاستدلال على ثبوت الحقايق
الصانع فوجب ايراد العلم بثبوتها ليكون ترتب ما قصد اليه قوله الصانع متعلق بالعلم
والتصديق وباجرائها والتمكن من الاحوال متعلق بالاستدلال ثم اعترض بانه لا يلتئم
على الاستدلال فينبغى العلم بالاحوال على الاحوال ولا يلتئم وذكر وجوابه ان الضمير فى قوله
بها راجع الى الحقايق الثابتة فيندرج فيه العلم بالثبوت بالاولية فينتج المقصود

احدها انه اكتفى بالعلم بالثبوت مع انه لا يكفى فى اثبات الصانع وصفاته حتى يحتاج
الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والثانى انه قد اوجب تقدير الثبوت
مع انه لا يجب بل لا يجوز والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه

جار

قوله يرد عليه ان ان اريد [illegible] توضيح هذا الامر موقوف على بيان مقدمات الاولى ان قوله لا علم لنا مفهومه [illegible] رفع الايجاب الكلي [illegible]
الجزئي وقول المعترض العلم بها متحقق [illegible] موجبة كلية والثانية ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية والثالثة ان السالبة الجزئية على زعم القائل بجزم
بصدقها فيعلم منه كذب الموجبة الكلية اذا تمهد هذا التمهيد فنقول حاصل قوله يرد عليه الاستفسار من موضوع السالبة القائلة بانه لا علم بجميع الحقائق ويمنع
على التقدير الاول وتسليم الثاني ويمنع السالبة على الثاني فقوله لانه غير مراد معناه العلم التفصيلي بجميع الحقائق وان كان مرادا من جانب السالبة الجزئية لكنه
غير مراد من جانب الموجبة الكلية فلا تناقض لاختلاف القضيتين في قيد الموضوع حيث هو في السالبة مقيد بالتفصيلي وفي الموجبة بالاجمالي وقوله وان اريد اجمالا
فمعناه ان اريد عدم العلم بجميع الحقائق اجمالا فيتحقق التناقض لاتحاد الموضوع فيهما لكن عدم العلم الاجمالي بالجميع الذي هو مفهوم السالبة ممنوع مستندا بان
الكلية الاولى وهو حقايق الاشياء ثابتة متضمنة للعلم الاجمالي فالعلم الاجمالي بالجميع متحقق والذي هو مفهوم الموجبة الكلية صادق منه

للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد عليه انه ان اريد عدم
العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان
اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن
العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق
الاشيا فيكون معلوما ان البتة لا يقال نحن نقيد
العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا القيد
مع ان تعميم الشارح يأبى عنه ولو سلم فهذا المقيد لا يوجب
تعذر الثبوت بل يجوز ان يترك هذا القيد وقد يقال ان
ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول
عن الظاهر والجواب ان المراد الجنس يرد عليه ان
ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما ثبت من
الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما في
وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد
فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول
اذا ثبت شيء من الاشياء والاحق بالثبوت هو
هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها
وهم العندية سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون

الجزم

الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى آخر في نفس الامر
ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
معارض يقاومها ويماثلها في القوة ومنهم من يظهر ان
انكارهم لها لا يختص بحقايق الموجودات فتخصيص
انكارهم لها بالذكر جري على وفق السباق و
ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم من
ينكر ثبوتها اي تقررها ومنهم يقولون مذهب كل
قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمه
ويستدلون بان الصفراوي يجد الحلو في فمه مرا
فدل على ان المعاني تابعة للادراكات
ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول البطلان الاعتقاد
البطا ولا اعتقاد ولشاك انه لم يتحقق
نفي الاشيا فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع
النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم
من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام
ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي
الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقايق

نسبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم انكارهم مقصور
على مطابق الموجودات ويوجه الالزام ان النفي
حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض
الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم
في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانتفاء
دقيقة فكيف يبتنى الالزام لمنكري اجلى البديهيا
على مثل هذا الامر الخفي لا يقال نرد بهذا الالزام التحقق
وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه
او عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء جوا
كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج
انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ط
واما على العندية ففيه تامل وقال فرخ المقاصد في
كلام العندية والعنادية تناقض حيث خبروا بالحقيقة
اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهه
قالوا العذوريات هذا دليل اللاادرية
وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فنقيض
التوقف والشك وغوغنهم من هذا التمسك

حصول الشك والتهمة لاثبات امر او نفيه
قد يغلط كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس انه قلت وقد دل على المضاع
للقلة فينافي الكثرة قلت قد يستعار قد يا
يستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة
لا ينافي الكثرة في نفسه بانتفاء اسباب
الغلط ان قلت لعل ههنا سببا عاما للغلط تمام
فمن اين تجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط قلت
بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل
والكلام على التنزيل للالزام وممكن ان يعتبر
عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون
باللسان واعم ليجعله من المفهوم وهو ما يكون
بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم ليعم به
مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشايع المتبادر
فيشمل ادراك الحواس لكن عده علما
بخلاف العرف واللغة فان البهايم ليست من
اولي العلم فيهما لا يحتمل النقيض ان تقيض

قوله لا يقال ليس ههنا الا لانا التحقق لو كان في مقام الالزام بمعنى الوجود لزم كون الثبوت في قوله وقد ثبت ايضا بمعناه لا بمعناه الاعم من الوجود اعني التقرر اعم من ان يكون
في الخارج او في نفسه من غير اتصافه بالوجود والالكان معنى الكلام انا لم نوجد بين الاشياء في الخارج فقد ثبت الاشياء وذلك لغو لجواز كون النفي ثابتا في نفسه وهو لا يثبت الاشياء
لا في الخارج ولا في نفسه فقد تم الالزام على سنن الفريقين القائمين وغيرهم وهو جلي من البيان غني واذا ثبت لزوم كون الثبوت بمعنى الوجود على تقدير كون التحقق
بمعناه يكون تقدير الكلام انا لم نوجد اعني الاشياء في الخارج فقد وجد الاشياء فيه وذلك ايضا لغو اذ عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم وجود الاشياء فيه ولا ثبوتها في نفسها
بجواز كون النفي ثابتا في نفسه فان كون النفي معدوما في الخارج لا ينافي ثبوته في نفسه نعم عدم ثبوت النفي لا في الخارج ولا في نفسه يستلزم ثبوت الاشياء بل وجودها واذا عرفت هذا
عرفت انه لا يمكن كون التحقق بمعنى الوجود لئلا يوجد قرينة على قصد انكارهم على حقائق الموجودات وهو المطلوب بل هو بمعنى التقرر في نفسه فتم الالزام لا بمعناه اذ لم يثبت
نفي الاشياء في نفسه فقد ثبت الاشياء في الخارج او في نفسها بهذا هو تحقيق دقيق وبالحفظ حري حقيق

قوله لا وجود للعلم في الخارج الى آخر المتكلمين وهو الى آخره العلم اضافة بين العالم والعلوم
بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما وذهب المحققون منهم الى انه صفة حقيقية قائمة
بنفس العالم لها تعلق المعلوم بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما فعلى الاول ليس
خارجيا لانه من النسب وهي امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وعلى الثاني هو موجود
خارجي لانه منشأ الترتب الآثار الخارجية وكل ما كان كذلك فهو موجود خارجي

قوله لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانتفاء دقيقة فكيف يبتنى الالزام لمنكري اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال نرد بهذا الالزام التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه او عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء جوازا كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ط واما على العندية ففيه تامل وقال فرخ المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث خبروا بالحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهه قالوا العذوريات هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فنقيض التوقف والشك وغوغنهم من هذا التمسك

قوله فيما ادعوا بشبهة لانه من نفي الحقايق بدليل باطل فان تمسكهم صحيح في اعترافهم
بحقيقة وثبوت وهو خصيصة من الحقايق وذلك انما يقوله فان تمسكهم به صحيح في نفسه
بحقيقة ثابتة من جهة ان قول الموضع او نفيه حكم وكل منهما حقيقة من الحقايق

قوله فيما ادعوا بشبهة لانه من نفي الحقايق بدليل باطل فان تمسكهم صحيح في اعترافهم
بحقيقة وثبوت وهو خصيصة من الحقايق وذلك انما يقوله فان تمسكهم به صحيح في نفسه
بحقيقة ثابتة من جهة ان قول الموضع او نفيه حكم وكل منهما حقيقة من الحقايق

قوله لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانتفاء دقيقة فكيف يبتنى الالزام لمنكري اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال نرد بهذا الالزام التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه او عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء جوازا كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ط واما على العندية ففيه تامل وقال فرخ المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث خبروا بالحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهه قالوا العذوريات هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فنقيض التوقف والشك وغوغنهم من هذا التمسك

قوله فانتفى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه او عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء جوازا كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ط واما على العندية ففيه تامل وقال فرخ المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث خبروا بالحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهه قالوا العذوريات هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فنقيض التوقف والشك وغوغنهم من هذا التمسك

قوله فانتفى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه او عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء جوازا كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ط واما على العندية ففيه تامل وقال فرخ المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث خبروا بالحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهه قالوا العذوريات هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فنقيض التوقف والشك وغوغنهم من هذا التمسك

التميز كما هو الظاهر والاحتمال المتعلقة وانما وصف
التميز به مجازا ثم التميز في التصور العصورة و
الماهية المتصورة وفي التصديق الايجاب
والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم
بانه انما ان لا عن الحكم بانه لم يوجب اياه فتصور
والا فتصديق بناء على عدم التقييد بالمعاني
فانه المعاني ليست من الاعيان المحسوسة
بالحس الظاهري فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم
انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما
كادراك زيد قبل رويته واحساسا كادراكه عند
الرؤية ومقتضى التعريف انه لا يعلم تلك الجزئيات
وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه
جزئي معين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية
الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة
مشكل بناء على انها لا يعالج لها التميز ما
الذي هو العصور فلا يرد عليه ان التصور غير التميز
والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح

فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة بل صفة توجبها

فيه انه صح يلزم القول بالوجود الذهني والظاهر ان القائلين بهذا القول يشكرون له
فالظاهر ان المراد بالتميز الكشف والتعلق الخاص كما فسره مولانا كستلي وتبعه المحشي
قوله محمد نعيم
الناصر

رئيس العلم ملكة هو انه انما قيد بالمعنى يخرج ادراك الحواس الظاهرة ٢

آي آنما قيد بالمعنى فقيل صفة توجب تميز ابين المعاني لا يحتمل النقيض فتقيض
ذات الجزئيات هو العلم بالجزئيات قبل الرؤية لانها ليست من قبيل المعاني بل هي من قبيل
المحسوسات فتصورها قبل الرؤية ادراكها عليها ما حرروا قاله

قوله اذ الجزئيات العينية بعد غيبتها عن الحواس يصير من قبيل المعاني الجزئية
فيصير قبيل الجزئيات الحسية الظاهرية لا يتعقل بها حتى لو كانت معه وتدرج لا يتعقل
ذلك التصور بل يحتاج ان المعاني كما كانت عليه بدون جواب ايضا على ما ذكر في شرح
المواقف وكذا ما ذكره بعد العينية من قسم الفاني قاله

البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض
نقيض الصفة وقد يجاب بانه عدم تعلق التميز
فرع عدم تعقل التصور فيصح البناء لكن لا يخفى
انه دعوى الفرعية مما لا ثبت له فانه قيل كل
متصور لا يحتمل غير صورته الى سلة فلو سلم
للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى
للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو في المتصور
بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض انه الانسان
بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان
الانسانية المتصور باحد هما يحتمل ان يتصور بالآخر
على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود
مبنى آخر له في التقدير على ما زعموا فيه
تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق
مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان
وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا والعكس
والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما
لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات

قيل نقد لا يحتمل صفة لصفة في توجيه العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض الصفة
لا التميز

توجيه فيصح البناء لما حاصل الايراد والجواب ما قال سيف الدين الابهري بقوله فان قيل
قوله ثم ان اراد بالنقيض نقيض التميز فقوله لا نقيض له ان اراد نقيض المتصور فلم لا يجوز ان
نقيض الصفة نقيض احتمال التميز نقيضه متنوع هل ان يكون للصفة الموجبة له نقيض الا بتقدير
باشتقاق الاصل هذا ما يتوقع عليه

معلوم تصور لا يحتمل غير صورة التصور

قوله ان قولهم لا يبطل قواعد المنطق لانهم سموا النقيض عن التصورات لا عن التصورات
وقول المنطقي اثبات النقيض للتصورات لا تصورات الا ان يقال سلب النقيض
من التصورات يستلزم سلب النقيض عن التصورات لكن لقائل ان يقول يجوز ان
يصطلح المنطقي اطلاق النقيض على التصورات دون التصورات

قوله لانه نقيضة حقيقة بين الادراكات الا ترى ان الوجوب والسلب يرتفعان عنه
والنقيضان لا يرتفعان

الفلاسفة اى فيما لا يفتقر اليه فانهم اجمعوا
او فانهم فيما لا يعنيهم لما وجدوا بعض
الادراكات يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يسبق
ان يتعقد اسباب العلم الانسانى فقوله سواء
كانت اشارة الى عمومه فلا يتم ولا تتم
فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات
المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثنين
والكل باطل فى الاسلام متلاقيا فانه اشارة
الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل
ينفصل العصب الايمن بالايسر ثم يتعدى وينفذ
الايمن الى العين اليمنى والايسر البسرى
والحركات لا تنقال الحركة من الاعراض النسبية
فكيف يدرك بالحس لما تقول الحركة من الموجودات
الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى
ادراكها بالحس وما يقال من ان الحس او انما
الجسم فى المكانين فى الآنين ادرك العقل منه
الكونين وهو الحركة والمس لا يدركه فى مكان

بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتباينين لذاتهما
كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شئ رفعه
سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ اخر والاول
هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز والمطابقة
يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع المطابقة كما
شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما
اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة الانسان
واجيب عن هذا بانه تلك الصورة صورة الانسان
وتصوره مطابق والخطأ فى الحكم بانه هذه الصورة
لذلك الشئ الخارجى وهذا هو المشهور عند الجمهور ورد
عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من
ذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو شبح
والصورة الذهنية الة للاحظته فتدبر فانه دقيق
فانه لذاته اى فى ذاته كاف فى حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضى الى
العلم وتعلقه قلنا هذا اه جاعل اختيار الشق
الاخير وبيانه وجه الحصر عن تدقيقات

قوله وتعلقه بالمعلومات وتيا وامن هذه العبارة ان العلم صفة حقيقية
ذات تعلق والبيه ذهب القائل
بان العلم صفة حقيقية ذات تعلق وبتوله بالمعلوم اشارة الى مذهب من
يقول ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم

قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز قال السيد قدس سره فى شرح المواقف على التاويل
والكل عندى حاصل على هذا وهو قوله قدس سره والتاويل على اى الوجهين احد هما بالتغيير
نسبة الاطراف الى الذات الموضوع تقييدا بها او سلبا وبسوق القضايا
بعكس النقيض وتانيهما من حيث هو ويجعل معنى قولنا نقيض مفهوما اليه صادقا مع
شئ واحد وبيتم نقيضا بمعنى الكل والا فهما بحاذاة التاويل الاعم لا يحتاج
الى قضايا الفهوم التى فيها نقيضا لذاتها انتهى كلامه قدس سره اقول فاذا كره قدس سره
تاويل لقولهم عكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا والعكس والتاويل قولهم نقيضا
الذات وبين متباينا بها فانما تعتبر نسبة الناطق ورفعه الى الافراد ايجابا او سلبا
فيلزم ان الناطق نقيضا للناطق

قوله واذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه فى اذهاننا صورة الانسان
فالمتعقد انا ادراك ان قريبا نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونحمله عنوانا
بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للتعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه فى هذا
الحكم الوارد على ما فى ذهنه الكون معلوما لنا بهذا الوصف بل كشفه وصورة الشبح
التى ملاحظة محكوم عليه مثلى الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك
الوجه اقول تقرر ان الفرق بين العلم بالوجه وبهذا العلم بالشئ من ذلك الوجه
ان ملاحظة الشبح وجها لعلم كشفى امن ذلك الوجه وكذا ههنا العلم بالشبح من
حيث تصافه بمفهوم الانسانية والاعتقاد ان هذا الشبح الذى هو حجر فى الواقع يوصف
الانسانية على غير مطابق وكذا الحال فى قولك الكلية المحمولة ذات عموض العوارض
والخارجية موجودة فى الذهن والمعلوم لا يعقل والكلى كلى واحتمال ذلك

قوله واذا رأينا شبحا من بعيد فحصل منه صورة فلك ما فى اذهاننا الخ فالحكم الصادر
فى هذا المثال هو ان ذلك الشبح ذو تلك الصورة والذى يطابق هذا الحكم الصادر
هو ان ذلك الشبح ذو تلك الصورة فالمحكوم عليه فى الحكم الاول هو الشبح من حيث
انه ملاحظ بتلك الصورة والمحكوم عليه فى الحكم الثانى هو الشبح من حيث
انه معلوم بالصورة فالمحكوم عليه فى الحكم الاول غير المحكوم عليه فى الحكم الثانى
فلا يكون الحكم الثانى مطابقا للحكم الاول فلا يكون الحكم الاول مطابقا
فيلزم ان يكون جميع التصورات علما مع المطابقة كما شرط فى العلم وبعض التصورات
غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان فحكمنا بانه
انسان فالمحكوم عليه فى الحكم الاول هو الشبح من حيث انه ملاحظ بتلك الصورة
والمحكوم عليه فى الحكم الثانى هو الشبح من حيث انه معلوم بالصورة فالمحكوم
عليه فى الحكم الاول غير المحكوم عليه فى الحكم الثانى فلا يكون الحكم الثانى
مطابقا للحكم الاول فلا يكون الحكم الاول مطابقا فيلزم ان يكون جميع
التصورات علما مع المطابقة كما شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما

فلا تدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ
بواسطة احساس الاخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم
ان يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى
الى ادراك عماه لا يدرك بها ما يدرك بالبصر
الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه
اعنى قوله يوقف للاختصاص فان الخبر كلام
اى مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل بمعنى
الاخبار عن الشئ على ما هو به اى بحسب وجود ذلك الشئ
ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة
وهو الاوفق للمعنى فيخ كلمة ما عبارة عن الاثبات
والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان الخبر
عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فى عبارة
عن ثبوت المحمول او انتفائه والاول اختار الاول
فى شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا والاعلام بنسبة
لا يتصور تواطئهم فيه اشارة الى ان منشأ
عدم التجويز كذبهم لقرينة خارجية ومصداقه ما يصدقه

قوله والمراد بالشئ اما النسبة لا يخفى ان بعض المحشين زعم انه اراد بالنسبة النسبة
بين بين فاحتاج الى تأويل الاثبات والنفى بالثبوت والانتفاء مع انه اراد بها الوقوع
واللاوقوع على ما يدل عليها ظاهر لفظ الاثبات والنفى ويؤيده قرينة المقابلة
بين شئ الخ وبين حيث قال فى الشق الاخير باعتبار ثبوته عن ثبوت آخر او انتفائه
فلا حاجة الى ما احتاج اليه ذلك البعض من انه يمكن ان يكون المراد من التلبس
ما يقابل البساطة عبد الرحمن

قوله ان قال ان المثال المذكور خارج بقوله لنسبة اذ المراد بها الايقاع واللاايقاع فلا حاجة
الى ذلك تعسف لا داعى اليه ح

والمراد بالاثبات والنفى ههنا الوقوع واللاوقوع لا الايقاع واللاايقاع والانتزاع كما يفهم من الكلام
لان النسبة قبل الاخبار بها بالايقاع واللاايقاع والانتزاع ومن قال بخروجها عن الوقوع واللاوقوع لزعم منه التغاير بين النسبة قبل الاخبار بها بالايقاع والانتزاع
وهو باطل
الاولى ان يقال من الثبوت والانتفاء لان الاثبات والنفى ليسا وجهى النسبة بل وجهى
الاخبار

فيه ما فيه اقول لعل المراد ههنا هو الوقوع واللاوقوع تأمل

حاصله ان ثبوت الخبر او انتفائه هو وجوده وعدمه فى نفسه فلا يكون قوله
الاخبار عن الشئ الخ ما هو بحسب حافل

بعض لا يجوز تواتر الان مثلا عدم التجويز لا يكون لكذبهم بل لقرينة خارجية

ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى انه لا يشترط فيه
عدد معين من خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين
او سبعين على ما قيل بل ضابطته وقوع العلم من غير
شبهة قيل عليه العلم يستفاد من التواتر غالبا
التواتر به دور واجيب بانه نفس التواتر سبب
نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا
حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع
مع العالم فانه قلت العلم من غير شبهة معلول
اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة
عند عالم بعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

واما خبر النصارى وقع فى التلويح بدل النصارى
لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار وضمن
الى المفعول فاحتيج الى تحمل بتقدير قوله واليهود لكن
بعض النصارى متفقون مع اليهود فى اعتقاد القتل
كما نسبه اليه فى الكشاف فلا حاجة الى التحمل
فتواترهم بل لم يبلغ اصل الخبر بن بمثله حد التواتر
وعرف اليهود قد انقطع فى زمن بخت نصر وبالجملة

يكون معدا له وضابطته مطلقا فاذن بها افاد عددى صورة ولم يفد خبرهم وخبر منهم
فى غير تلك الصورة فافهم فص آله

اذ يشترط فيه عدد معين كما ذكرت وذكره له وجها اما الخمسة فلانها فوق الاربعة
التى لا شهود الزنا واما الاثنى عشر فلقوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا واما عشرون
فلقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين واما اربعون فلقوله تعالى
يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين واما سبعون
فلقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا ولكان الكل مختارا حكم الجمع
فى التلويح ان الاشتراط قول من غير دليل فافهم فص آله

شيوا ان نفس العلم بوجوده موقوف على نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواترا ايضا
موقوف على التصديق بحصول العلم بوجوده من غير شبهة فلا دور ابن كمال

ى عدم دلالة العالم على الخالق عند عالم بعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم
الانتفاء لان العلم بوجوده ممكنا لا يحتمل العلل غير التواتر

وجه ان المعلوم ح لم يستقل بالدلالة بل مع العلم بانتفاء سائر العلل تأمل

وجه التأمل يحتمل ان يكون ما قاله مولانا عصام الدين حيث قال بعد ما اجاب عن الاعتراض
ما اجاب به التحرير ويمكن دفعه بان المراد ان مصداق وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بالانتفاء
ويحتمل ان يكون اشارة الى حل فى الجواب يوقف بالتأمل الصادق فص آله

قوله لكن بعض النصارى متفق مع اليهود فى اعتقاد القتل وانتفائهم معهم فيه على ما قال
محل تأمل لان النسبة فى معالم التنزيل ناقلا عن الكلبى هو ان طائفة النصارى قالت نحن قتلنا
المسيح

اليهود اى خبر اليهود فانه يكون الخبر الملتبس بحيث الاخبار كالخبر المذكور فيكون اضافة
كالمعطوف عليه فيكون المعنى واخبار اليهود المفهوم تأليفه من موسى عليه السلام وهو ثلاثة
وانما الخبر المقدر ههنا معناه والا لم يصح كون الخبر المذكور ههنا بحيث الاخبار او المعطوف عليه
وهو ايضا تكلف ابن كمال

قوله قتله عليه السلام نقل من الذين دخلوا البيت الذى فيه المسيح عليه السلام وكانوا اثنى عشر
وتحقق من سلم التواطؤ من الكذب الدوانى

قوله والكذب احتمال عقلي لا يمنع تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بما يحتمل الصدق بحسب المدلول اي مدلوله ومفهومه هو الصدق فقط والكذب بحسب احتمال العقل فانك اذا قلت زيد قائم فالمدلول مطابقة قيام زيد للواقع واما عدم مطابقة قيام زيد للواقع فانما نشأ من تجويز العقل لا مدلول الخبر عبد الرحمن

تخلف العلم وليل العدم ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم او بني وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور على ان النبي اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسول واشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسول ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا اشتراط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون تكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه اولا واشترط

بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع له جديد كما صرح به القاضي ولعل السر اختيار ههنا المساواة ليشمل الخبر الصادق فرد نوعيه ويمكن ان يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة امر خارق للعادة قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق على يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالارهاصات وايضا اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطلق القوم عليه لانه مما يترتب على اسباب كلما باشرها احد بخلقه الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا الا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق ان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يعتقد به الاظهار وانه لزم فقد عد القوم الارهاصات والكرامات من المعجزة على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقة يمكن الوصل هنا

الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف انه الدليل
حالة ضرورية في طرفي التوصل ولا يجوز انه يتوصل و ان
لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود
اعني لا ضرورة في عدم التوصل يستلزم لذاته
العالم بقبل لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام
فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان
تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم منه
بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالبينة الى العالم
بالوضع هذا في القول الاول واما في القول الاخير فيختص
بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول هو العالم
هذا الحكم مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في احوال
فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات
دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فان
يقسمون الدليل الى المفرد وغيره هو الذي
يلزم ان المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف
للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم
بالنسبة الى اللازم ولزومه من اخوته ناسبكم

قوله ما لم ضرورة لا واحاجة للصحة في الضرورة الحاصلة منه حصول النظر الصحيح فيه لا يخفى
ان الامكان الخاص بالنظر الى ذات الدليل من حيث هو اشتهر فان الوصول
الى العلم
يتحقق اذا تحقق العلم مقتضيه الاستدلالي يتمكن ان لا يتحقق وان لم يتحقق ذلك بالنظر
في شيء من الوجوه وكونه كذلك فانما يمكن الامتناع منها واذا لم يمتنع بالنظر الى
ذاته ذهب اليه الفاضل بهاء الدين اذا اريد به بالضرورة الضرورة العقلية واما اذا اريد به
العادية فلا فرق بين العالمين فتأمل

قوله بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل
واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه لا يأتي الامكان بالنظر الى ذات الدليل
من حيث هو هو

قوله فان قلت التعريف يعم المعقول الحاصل السؤال ان تعريف الدليل ليس بجامع
لانه كان جامعا يجب ان يكون القول اعم من المعقول والملفوظ والثاني باطل فان
تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول دائما كما ذكرت فلا يكون التعريف اعم وحاصل الجواب
ان بيان قضية صغرى لبيان الثاني وهو قوله يستلزم لقولنا بل يستلزم منه على ان التلفظ
يستلزم التعقل فتوجيه ان تلفظ الدليل يستلزم تلفظ يستلزم تعقل المدلول

قوله قلت بل يستلزم دليلا ويمكن ان يقال المراد باستلزام لفظ الدليل المدلول
استلزام مدلول اللفظ اياه فيكون من باب وصف اللفظ بحال معناه على نحو ما سبق
استشهدت بمن وصف الالفاظ الدالة على المفهومات الكلية والجزئية بالكلية والجزئية
وعلى هذا يكون المراد من القول الاخير ايضا الملفوظ فيكون مستدركا للقول الاول
باعتبار معناه

قوله لا يخفى انه خلاف الظاهر لان الظاهر من النظر النظر الاعم من النظر في
نفسه والنظر في حال من فيه هو في نفسه وتقدير المضاف خلاف الظاهر الا ان يشتهر
ان الدليل الخ وقد مر ما فيه وقوله بالاصطلاح لانه في الاصطلاح يطلق على النظر في
نفس الدليل وعلى النظر في حال من فيه هو في نفسه وقوله لانه خلاف الظاهر
قد مر ما فيه وقوله لانه يقسم الدليل الى المفرد وغيره لا يخفى ان هذا التقسيم
انما يتم لو كان الدليل مختصا بالمفرد وغيره وليس كذلك فان المركب ايضا دليل
كما مر في قوله فان قلت التعريف يعم المعقول الخ

قوله لا يخفى ان هذا التعريف للدليل الخ قد مر ان الدليل هو الذي يمكن
ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بوجود الصانع وهذا التعريف لا يتم الا
بتكلف بان يقال المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج
الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ولزومه من اخوته
ناسبكم

قوله وحاصل منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين
اللازم للشيء واللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة
المستلزمة لقضية اخرى بديهية او نظرية لكن يرد
عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة تأمل
وهو ظاهر ولا غير بين لانه مع خفاء اللزوم والخفاء
بعد الوجود وهما يرد عليه المقدمات التي يحدس
منها النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني
اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بالنظر
النظر بقرينة ان التعريف للدليل فحينئذ
اولى لكن يمكن تطبيقه على الاول فانه العلم بالعالم
من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب
عليك انه هذا ان دل فانما يدل على المقدمات بخلاف الاول
على ما اخذه السؤال والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف
وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب
تعميم الاول بقصد بقاله يريد ان الخارق
الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق واما

قوله ان يعني الازم للشيء اذا ثبت له دوار ولا جد ومعنى الازم من الشيء ما حصل منه وثبت لغيره
صحيح

قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان دفع النقوض المذكورة من التعريف بما ذكرنا لكن يتضمن
جعل ما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير منتج اذ اللزوم بين لا
يكون

قوله جواب عن السؤال الوارد على التعريفين بالمقدمات الحدسية لكن الاشكال بما عدا الشكل الاول
غير مجاب عنه واما الاشكال بما عداه وهو وارد على الدليل المنطقي لكنه يندفع
بان المراد بالاستلزام الاستلزام في نفس الامر

هذا اذا اريد بالنظر ترتيب مقدمات الدليل واما اذا اريد به ما هو اعم منه ومن
ترتيب مقدمات طرف الانتاج فهو ايضا مجاب فانه يلزم من العلم بما عدا الشكل الاول
ايضا العلم بدلولاتها بطريق النظر في طرف الانتاج قوله بالاستلزام اي ناظرا في التعريف
الثاني اي ينبغي الايراد بالمقدمات الحدسية من التعريف الثاني بما يراد من الدليل
ما هو بطريق النظر هذا ويمكن دفعه ايضا بان يراد من التأليف فيه ما هو على الوجه
المخصوص كما هو الظاهر المتبادر

ما ظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق فيلتبس
بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو
استدراج له وابتلاء لغيره كما انه صادق فيما
اتى به من الاحكام ولو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل
دلالة المعجزة هف هذا في الامور التبليغية واما
سايرها فالوجه في ايجابه العلم بها ما ثبت بالادلة
القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا
فلتوقفه على الاستدلال قيل اذ المقصود
بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظم واجيب
بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف
خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة
لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان
ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في
صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت
الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن
حيث عنوان المتغير بديهي فتامل
احتمال النقيض بهذا المعنى يعم الثبات فيلتو

اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند
العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر
التيقن بالجزم المطابق فهو علم بمعنى الاعتقاد
لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن
الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا ساير العلوم
النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب
ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة
التيقن وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال
ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق
اليقين والتاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات
الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر
علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا
الحديث مشهور لا متواتر مع قطع النظر
عن القراين انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل
اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة
معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقترن بـ

كذلك وقد يوجه بانه القرائن ينفك عن الخبر
بخلاف الدلائل وليس كذلك في كونه خبر قوم بحكم العقل بصدقهم لكنه
بالبديهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل
الجواب انه الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق
قوة للنفس انه قلت هذا منافٍ لما
في وجه الحصر من انه العقل ليس آلة غير المدرك
قلت وصف الشيء لا يستلزم آلة له وانما حمل
على المصطلح بعيد
سبب للعلم ايضا عدم تقييده بالضروري
والاستدلالي او نحوهما اشارة الى العموم فيفيد رد
للفرق المبني لفين بناء على كثرة الاختلاف
هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم
او لكثرة اختلاف في العلوم المستفادة من الهندسيات
والعدديات فيتناقض لان هذه النسبة
عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون

من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد انه يقال
بهذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن وتعلمهم يدعون
الظن فرهذه المسئلة ايضا فلا يكون فاسدا
يرد عليه انه افادة الالزام لا ساقي الفساد في
والحجج الالزامية تتابعة في الكتب والقول بعدم
افادتها تقول فانه قبل كونه النظر مفيدا
بهذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن
القائل بنفيها قائل بعدمها والمنكر ينكرهما معا وههنا
توجيه اخر لكن لا يسعه المقام اثبات النظر
اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك
لانه القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مستدل
على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص
اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال يعني
اثبات الحكم استفادة العلم به فالتلازم استفادة
العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد بسطه السيد
في شرح المقاصد ولم يتفت اليه ههنا
وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الدور هو حاصل

الدور والنظري قد يثبت بنظر مخصوص حاصله
انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون
الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم يوجد لعنوان
الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فلازم اثبات
حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص
ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام
فدع عنك جزافات الاوهام من غير
احتياج الى الفكر الاولى ان نقول من غير احتياج
الى السبب لانه ما باول التوجه لا يحتاج الى
السبب وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تقرير الشرح
كما ستعرفه فهو ضروري كالعلم اه الظاهر من
عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة
الاكتسابي بمعنى الحصول بمباشرة الاسباب بالاختيار
ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يستلزم
ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات
والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح

من ان البديهة عدم توسط النظر لا اول التوجه
والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان
ويفسر بما لا يكون تحصيله اه كلمة ما عبارة
عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم
الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا
لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير
لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي
القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل
القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال
القدرة ولكل وجهة هو موليها وقد يقال في
مقابلة الاستدلالي وتفسيره اه يشير الى ان الكلام
في العلم التصديقي وانهما قسمان منه فظهر ان
لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة
الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه
الى الضروري والاستدلالي فكانه قسم الشيء قسمان منه
وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم

ما يقابل الاسنة لا الى هذا وليت شعري كيف يحمل
التناقض ابتداء وقد قرر ان العلم لا يكون الا بالاسباب
وصاحب البداية جعل الخبر ما يكون بمباشرة
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم
ما بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي
فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل
بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر فيتناقض ولو سلم
فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر
والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد
على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات
فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول
النظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون الفكر
حتى يرد به الاعتراض فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق
بعده سببا مستقلا لغرض صحيح ادرجه في العقل
مثل الحدس والتجربة والوجدانيات الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له فقيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت

قال الشارح صح عند الناس اي عاشق اي ثبت
وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف
المقصود فكان ايراد كلمة كان غير مرضية ههنا بل
ما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما هو المشهور والا لزم الاستدراك
يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى
الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم
والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على
كل منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه
لكن بالنوع المشهور ان الصورة النوعية العنصرية
قديمة بالجنس حتى هو ان حدوث نوع النار مثلا
لكنه يشكل بقاء صور الاسطقسات الاربع وامزجة المواليد
القديمة بالنوع فكان الشراب الجيد اولا ان النوع
الانساني ومعنى قيامه اي قيام العين ان يكون
قيده بالاضافة احترازا عن قيامه بعلة ثم
لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عينين
وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

هو وجوده في الموضوع اليس امرا آخر بل عين وجوده
في الموضوع وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال
وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في
نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان
كذا في شرح المواقف اعني الطول والعرض
والعمق بمعنى البعد المفروض ولا ثانيا وثالثا
ليتحقق تقاطع الابعاد ورد بان التقاطع يتحقق بان
بان يتالف اثنان بجنب احدهما ثالث يقوم عليه
رابع راجعا الى الاصطلاح وانه يكفي ان يغلب
راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف
ولا فرضا اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل
شيء عن ورود المنع وان امكن فهو بانه المقصود
حصر ما ثبت وجوده لا ينافي احتمال جزء لا يدل
الدليل على حدوثه بناء في غرض المصنف وهو بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب
من جوهرين مجردين محتمل فهم لم يلتفت اليه وحصر
المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه

بجميع

بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل
لا ينافيه واحتمال التركب في المجردات مما لم يذهب
احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بها
فلهذا لم يلتفت اليه خطا بالفعل مستقيم
لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل يأتي الكرة
الحقيقية وذلك انما يتصور في المتناهي ورد
عليه بان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر
مما يعده منها وكذا التعلقات علمه تعالى اكثر
من تعلقات قدرته الوجدان لي حاصل
هذا الوجدان ان كل ممكن مقدور له تعالى فلو لم يوجد الافتراقات
الممكنة ولو غير متناهية فحج كل مفترق وحيد جزء لا يتجزى
ولو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فقبل
تحقق الافتراقات الموجودة لم يبن ما فرضناه
مفترقا واحدا مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت
المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد ان غرض الشارح
على ثبوت النقطة انه تقف النقطة نهاية الخط
بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت تلك

القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي
نقطة بلا خط وكذا المركز ونفي حشر الاجساد لانه
في الاخرة فينافيه استمرار الاولى المبني عليها
دوام حركة السموات ولذا ذكرهما المذكورة في الكتب الحكمية
المتداولة غير مبنية على الاصل الهندسي ولعل الشارح اطلع
على دليل يبتني عليه هو من تمام التعريف وقيل لا
اما لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن
محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها والاظهر
ان ما عدا الاكوان انه ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسو
باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد
عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح ومذهب
البعض منهم واما الاعراض اه ولك ان تستدل
بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص
للاشعري يكون حادثا بالضرورة اذ القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة واعترض عليه بجواز ان يكون
تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود
في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته

الموجود

للموجود زمانا والحق هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله
والمستند الى الموجب القديم قديم اي يستمر
قلت يجوز ان يستند الى شرط حادث متعاقبة لا الى نهاية
فلا يلزم قدمه قلت سيبطله برهان التطبيق كما سيجيء
نعم يرد ان يقال يجوز ان يستند الى شرط القديم المستند الى امر
عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث
زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة
فانه كان مسبوقا اه لو قيل فانه كان مسبوقا بكونه آخر
في حيز آخر فالحركة والا فالسكون لم يرد سؤال ان
الحدوث الحركة كونان يرد عليه ان ما حدث
في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون
كونه في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون معا
فلا يتمايزان بالذات والحق ان الحركة كون اول
في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهو ظاهر
عنه بتجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول
ببقائها فيفيد اشكال فهو جائز الزوال
اذ فقد جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بسكون

قوله قلت جوازه يستلزم سبق العدم لانا نجواز زوال السكون يدل على وجود السكون ليس واجبا بل ممكنا وما يكون ممكنا يحتاج في وجوده الى مرجح فلا محالة يكون مسبوقا بالعدم قوله لان القدم ينافي العدم مطلقا حتى المتقدم وهو ان القدم ينافي تحقق العدم لان القدم لا

عبد الرحمن

قوله والاستدلال بالحادث يشاركه لما يجاء استدلال عقيقة لنفي المجردات لكنه عليه على تقدير كما يتبين مستلزما لانحصار الاعيان فيه

قوله اما ان يعلم مشاركة في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة والاتركب في ذاتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما والاتركب في ذاتها

قوله اما في العوارض مطلقا فلان البسائط كلها متشاركة في الوجود والحدوث وغيرها من العوارض مع عدم التركيب واما في الهيئة فلان كل بسيطين فرضا متركبين في سلب ما عداهما عنهما

سلخ طرائع للسند

غير تامة كما انه ادلة نفيها كذلك نفيهما ما سبق انتفا

ومنها ما يقال لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز انه يكون

بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب

بانه الدليل يلزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء

اللازم على انه عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه

عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم

بالبديهة لا بانه لا دليل عليه حدوث الاعراض

اي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل

وحدوث الآخر مدلول فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه

المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ

من ذلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع

الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا يستحيل

في انصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات

وايضا لو صح ما ذكره لزم انه لا يوصف نعم الجنة بدوام

انتهى والصواب ان يجاب بتناهي الجزئيات

بناء على برهان التطبيق يشغله الجسم خصته

بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم

والجوهر اذ لو كان جائز الوجود اذ قلت الصفة

وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس

من جملة العالم قلت هذا لا يضر ما ما فيه من تسليم المدعى

وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد عليه انه يقال يجوز

انه لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه

فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث

على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الكل

ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود مبدأ له وكل

لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا اذ لا يكون

من العالم فيلزم التناقض وقرب من هذا

من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع

الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا يستحيل

في انصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات

وايضا لو صح ما ذكره لزم انه لا يوصف نعم الجنة بدوام

انتهى والصواب ان يجاب بتناهي الجزئيات

بناء على برهان التطبيق يشغله الجسم خصته

بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم

والجوهر اذ لو كان جائز الوجود اذ قلت الصفة

وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس

من جملة العالم قلت هذا لا يضر ما ما فيه من تسليم المدعى

وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد عليه انه يقال يجوز

انه لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه

فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث

على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الكل

ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود مبدأ له وكل

لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا اذ لا يكون

من العالم فيلزم التناقض وقرب من هذا

قوله لان الكلام لو ارجع الكلام السائل انما وقع ما وقع ههنا لعصام قوله في الاجسام فيه بحث لان الكلام يتحقق بالاجسام

قوله اليس من جملة العالم اي شيء من الصفات والمجموع المركب منها ومن الذات من جملة العالم لان العالم كما وقفت عبارة عما سوى الله من الموجودات وشيء من الصفات والمركب منها ومن الذات ليس ما سوى الله

قوله وكلامنا في الجائز المباين هذا الكلام جواب بتجويز الله تعالى بحسب الارادة بحيث لا يجب عليه ولا يخفى انه هذا المنع يتضمن منعين احدهما انه هذا المنع ابرادا والثاني ان هذا المنع ابراد وقعت انه قوله وكلامنا في الجائز المباين اشارة الى ابراد المنع الاول وقوله هذا المنع اشارة الى تسليم الاول وابراد المنع الثاني فالاولى العكس ليسلم الفروق

قوله لانه لا يكون من جملة العالم انه يجوز ان لا يكون وان اريد بالعالم ما يشمل الصفات والمركب منها ومن الذات لم يكن جائز الوجود حتى يحتاج الى مبدأ وان اريد بالعالم ما سوى الله لم يكن جائز الوجود حتى يحتاج الى مبدأ لان الكلام في الجائز المباين

قوله فان المراد بالحدوث في كلامه ما هو اعم من الحدوث بالذات وغيره فلا يرد انه لو كان جائز الوجود مع انه جائز الوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى المبدأ لا يكون محدثا

قوله لا دليل على نفيه لعل حاصل هذا الايراد جواب عن دفع التوهم عن سؤال السابع حيث توهم انه ابراد بعدم الافتقار الى ابطال التسلسل بهذا بطلان لم يجعل مقدمة من مقدمات الدليل حتى يحتاج الى ابطاله ابراد قائم دليل وهو برهان التطبيق او برهان التضايف او برهان الوسط على بطلانه وانما اسند انما هو لاستلزام هذا الدليل تسلسلا ما والافتقار بهذا القدر غير الاستلزام ولا يخفى ان هذا التوجيه لا يندفع بما ذكره المحشي فانه وان يندفع بهذا القدر لكن يبقى الافتقار الى انه لم يجعل بطلانه مقدمة من مقدماته فافتقر الى بطلانه كما عرفت ذلك كما رأيت فتدبر

عبد الرحمن

ما يقال الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة
الامكان ووجه التقريب فيه من غير افتقار
الى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه
فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يكون
انه ان افتقار غير لازم وفى قوله ابطال التسلسل
بطلانه اشارة الى ما قلنا وليس كذلك لانه يجوز
عليك انه يثبت الواجب بتمام وجوه خروج العلة
عن السلسلة واما الانقطاع فيتضمن مقدمات اخر
وتهيأ ان يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض
وذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب
معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر انه لا افتقار
واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور
ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه
او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع
التوقف عنده فلا دور ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق البرهان السابق يبطل التسلسل فى
جانب العلل فقط وهى لا يكون الا مجتمعة وهذا البرهان

وهو مركب من امرين الاول ان كل واحد من الاجزاء الغير المتناهية
بالقوة يمكن ان يوجد بالفعل والثانى ان وجود الكل
بالفعل محال فالمجموع الذى هو مركب منهما محال
اما الاول فلان كل واحد من الاجزاء لو لم يوجد بالفعل
لكان وجوده ممكنا لان الامكان هو سلب الضرورة
عن الطرفين والوجود بالقوة ثابت لكل واحد من الاجزاء
واما الثانى فلان الكل لو وجد بالفعل لكان كل واحد
من الاجزاء موجودا بالفعل لان الكل لا يوجد الا
بوجود كل واحد من اجزائه وكل واحد من الاجزاء
لو وجد بالفعل لكان متناهيا لان كل ما يوجد بالفعل
فهو متناه وكل واحد من الاجزاء لو كان متناهيا
لكان الكل متناهيا لان الكل لا يوجد الا بوجود
كل واحد من اجزائه وكل ما كان كل واحد من اجزائه
متناهيا فالكل متناه لان المتناهى لا يزيد على
المتناهى الا بمتناه وهذا خلف

وهو مركب من امرين الاول ان كل واحد من الاجزاء الغير المتناهية
بالقوة يمكن ان يوجد بالفعل والثانى ان وجود الكل
بالفعل محال فالمجموع الذى هو مركب منهما محال
اما الاول فلان كل واحد من الاجزاء لو لم يوجد بالفعل
لكان وجوده ممكنا لان الامكان هو سلب الضرورة
عن الطرفين والوجود بالقوة ثابت لكل واحد من الاجزاء
واما الثانى فلان الكل لو وجد بالفعل لكان كل واحد
من الاجزاء موجودا بالفعل لان الكل لا يوجد الا
بوجود كل واحد من اجزائه وكل واحد من الاجزاء
لو وجد بالفعل لكان متناهيا لان كل ما يوجد بالفعل
فهو متناه وكل واحد من الاجزاء لو كان متناهيا
لكان الكل متناهيا لان الكل لا يوجد الا
بوجود كل واحد من اجزائه وكل ما كان كل واحد
من اجزائه متناهيا فالكل متناه لان المتناهى لا يزيد على
المتناهى الا بمتناه وهذا خلف

بنعم جانبى العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة
وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة لانها
ايضا لانها مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها
وما ذكره بعض الاذكياء من انها قد يحدث جملة منها
فى زمان واخرى اقل واكثر فى اخر وقد يحدث احاد منها
فى ازمنة مرتبة فلا ينطبق بعد ترتب اجزاء الزمان
فجوابه انه بهذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم
بل يكفى انطباق الاجزاء المرتبة ولو متعاقبة اذ كل
جملة توجد فى زمان واحد متناهية لتناهى الابعاد
الحادثة فيه التى بهر شرط حدوث النفس
فيحاذى كل جملة من تلك السلسلة الى ان ينطبق
على الجملة الاولى فيلزم ان يكون الجملة الاولى
غير متناهية هذا خلف

وهو مركب من امرين الاول ان كل واحد من الاجزاء الغير المتناهية
بالقوة يمكن ان يوجد بالفعل والثانى ان وجود الكل
بالفعل محال فالمجموع الذى هو مركب منهما محال
اما الاول فلان كل واحد من الاجزاء لو لم يوجد بالفعل
لكان وجوده ممكنا لان الامكان هو سلب الضرورة
عن الطرفين والوجود بالقوة ثابت لكل واحد من الاجزاء
واما الثانى فلان الكل لو وجد بالفعل لكان كل واحد
من الاجزاء موجودا بالفعل لان الكل لا يوجد الا
بوجود كل واحد من اجزائه وكل واحد من الاجزاء
لو وجد بالفعل لكان متناهيا لان كل ما يوجد بالفعل
فهو متناه وكل واحد من الاجزاء لو كان متناهيا
لكان الكل متناهيا لان الكل لا يوجد الا
بوجود كل واحد من اجزائه وكل ما كان كل واحد
من اجزائه متناهيا فالكل متناه لان المتناهى لا يزيد على
المتناهى الا بمتناه وهذا خلف

بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فانه مراتب الاعداد
الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة
ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك
فتامل فانه الاولى اكتفاه لانه القدرة خاصة
بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا
وذلك لانه معنى لا تتناهي الاعداد لو صح انها الذهن
وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد
والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا وما بالفعل
انها غير متناهية معناه عدم ان تناهيها الى حد لم يزد عليه
وخلاصته انها لو وجدت بالفعل لكانت غير متناهية
يعني ان صانع العالم اه اشارة الى دفع توهم
الاستدراك بناء على انه تعالى عالم بالجزئي الحقيقي
وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع انه المراد الوحدة
في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم
مع دفعات في قوله تعالى قل هو الله احد فتامل
لو امكن لهما اي صانعان قادران على الكمال بالفعل قيد الصانع اي الصانع بالفعل
احتمال ان يكونا احد الواجبين صانعا قادرا والآخر

بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تامل
الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة
التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب لنقصان
فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب
موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة
وبين ايجاب غيرها مشكل وتنهنا بخاتمة الاول النقض
بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى بإعدام ما اوجبه ذاته
من صفاته اما ان يحصل كل من مقتضى الذات والا
وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول
عن علته التامة هف لما في الحل وهو ان عدم
بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لقدرته
على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة احد الالهين وجود شيء مثلا يحيل عدمه
والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في
صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين
بالممكن المعرف اذ لا تضاد بين الارادتين

اى لا تدافع بين تعلقهما بل التدافع بين المرادين

ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لانه الضدين يجوز

ان يحصلا فى محلين ولا حاجة الى نفيه وايضا المانع

من الاجتماع فى محل لا ينحصر فى التضاد ولا كفاية فى نفيه

امارة الحدوث والامكان اى دليلهما اذ يلزم من

الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى

انه ثبت عدم حصول المراد انه كان عجزا يلزم ان يقول

المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بانه طاعة الكافر مرادة

ولا يحصل فيلزم العجز تخلف المراد عن المشية

القطعية التى يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون

بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز فى

التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا

ولا اجبرك وهو لا يستلزم انتفاء المفوض

لجواز انه يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على

انه لفظ المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على

انه اه انه يمكن انه لا يبنى على الظن بل يفصل ويمنع الملازمة

على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فهو برقال فى شرح

المقاصد انه اريد بالفاء وعدم التكون فتقريره ان

يقال لو تعددا لما لم تكون السماء والارض لان

تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما

والكل باطل اما الاول فلانه من شانه الاله كمال القدرة

واما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين

واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان

الترديد اما على تقدير التمانع الوهمى فيرد منع الملازمة

لانه وجود هما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا

واما على الاطلاق فيجوز ان يختار الاول وكمال القدرة

فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه

يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى افعال العباد عندنا

الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بانه يريد منه

الوجود بقدرة الاخر او بغوض بارادته تكوين الامور

الى آخره ولا استحالة فيه والتحقيق فى هذا المقام

انه اذا حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع

فهى حجة اقناعية لكن النظر من الآية نفى تعدد الصانع

الم ترى السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان

فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه يدل على ان تعدد الآلهة

يستلزم فساد السماء والارض لان تعدد الآلهة يستلزم

تعدد الارادات فيمكن تعلق ارادة احدهما بحركة جسم

وارادة الآخر بسكونه وان كان تعلق ارادتين بمتعلق

واحد محالا لذاته فيلزم ان لا يحصل مراد احدهما

وان حصل مراد احدهما دون الآخر ثبت عجز الآخر

وكان ناقصا بالنظر الى الاول فلا يصلح ان يكون الها

والتقدير الثانى ظاهر فانه يلزم عجز احدهما اذا وقعت هذه

الصورة لكن لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يمنع

احدهما الآخر عن مراده بالقهر والغلبة فلا يلزم

عجز احدهما ولا نقصانه فلا يلزم فساد السماء والارض

فلا يدل الآية على ما ذكر فلا يصلح حجة على

المتكلمين فى نفى تعدد الصانع فالاولى ان يقال

ان الآية دليل اقناعى على نفى تعدد الصانع

فى الجملة وهو كاف فى المقصود

المقاصد

فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق
ان الملازمة قطعية اذ التوارد بطل فتأثيرهما اما
على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل
او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة
او علة تامة فيفقد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس
كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث يكون
قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب
لم يكن العالم ممكن فضلا عن الوجود والا لامكن
التمانع المستلزم للمحال لانه امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض
التعدد ويلزم انه لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن
التمانع المستلزم للمحال ومنع انتفاء اللازم
ان اريد بالامكان ما لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود العلة التامة تم الامر لكنه بعيد
فلا تفيده الا الدلالة فيلزم ان يكون كلا الانتفاءين
الماضيين مقدرين لكن تعلق الثاني بالاول بحسب
الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب

جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني
من غير دلالة على تعيين الزمان ولو سلم الدلالة على
تعيين المضي ثم المقصود هيهنا لانه الحادث لا يكون الها
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
قد ما المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال
في البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما
على حدة تصريح بانه واجب الوجود لذاته هو
الله تعالى وصفاته يرد على ظاهره انه كل صفة محتاجة
الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها ويحتمل تاويله
اذ لا تعني بالمحدث الا ما يتعلق به هذا القدر
على انه وجود الصفة القديمة بايجاد شيء وهذه جهالة
بينة وانه قالوا الكلام في القدم بالذات والصفة
ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة
واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال
الحدوث لكن يرد انه البقاء مضاف الى الصفة

فكيف يكون نفس المضاف اليه فانه اراد ان يكون

عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء من التكوين

فلهم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى

لا يلزم تجددها بانه محدث العالم على هذا النمط اي

تعني ان تصور الواجب بمعنى انه محدث لجميع ما سواه

على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت

هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يكون

بالوسط المختار العاصر عنه بالايجاب والايجاب به

بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره لانه فلك الوسط

من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصير عن القدم

بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان

حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار

النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهة الحكم

والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة

والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام السريع

السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان

عليهما تامل وهذا مبني على ان بقاء الشيء

معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود

في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا كما في

اوصاف الباري يعني ان تفسير القيام بالتبعية

في التحيز غير مطرد في اوصافه تعالى وقد يدفع بانه التفسير

لقيام العرض المطلق القيام واوصافه تعالى ليست

اعراضا وكذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض

وان انتفاء الجسم اي هذا ردا اجماليا

لدليلهم وحاصله انه ما ذكروه استدلال في مقابلة البديهة

لانه اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وبعدم

بقائها ليس ببعيد عند العقل من عدم تعالى الاعراض

فبقاؤها ضروري ايضا واراد به الماهية الممكنة

فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته

ووجود الواجب عين ذاته عندهم

وفيه نظر للقطع بغاير المفهومات وايضا لانا نمنع ان

الاذن بالشيء اذن بمراده ولازمه كيف لانه

وقد يكون انه موهمين للنقص ولا شك في عدم صحة

اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير

هذا هو الاولى بالنفسية لكن لم يجوزوا انه يغير المعنى في الاعراض لانها بقاء الشيء معنى زائد على وجوده

قوله فلهم لم يجوزوا النفسية لاي لانسلم ان البقاء امر موجود في نفسه لم لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا وح يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر على ما ذكر في شرح المواقف

قوله لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم لا يريد به انه اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل كبرى قياسه ضرورية وتقريره انه قد ثبت انه تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما يرى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه حائرا وهو حسن ونظام محكم لا يرى في خلقه من تفاوت وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل وتفوت عن مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث شيئا لا يكون الا حيا قادرا عالما شائيا يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الاوصاف اذ السميع والبصير فلا دلالة عليها من جهة الهيئة بل بشهادتها بالسمع او بان ضدها من النقائص في ما ثبت لانه ايا ما ذكر الا يلائم قادريته وعالميته مثلا واما انها اسباب موجودة غير ذاته تعالى فانه به على ما هو المذهب فلا تفاوت هذا التقرير هو المقصود بالبيان لان هذا المقام واما اثبات المبادي فسيجيء من بعد

قوله ان التاثير اذا لم يتصور بل يتم ما ثبت وجوده وما لم يثبت ليدخل فيه كل ما يعتبر وصفا فيصح الوسط من جملة العالم فيكون حادثا واما اذا اقتصر دا عليه فلا يتم

قوله والا فيمكن ان لم يكن مدخل بل كان اعتبارها لاصل الاستدلال فلحاجة الا يكون لا

معنى

مع عدم جواز اطلاق اللازم وقبل الطبيب لا يطلق
على الله تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشئ لان
الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء
وباعتبار انحلاله اليها منتقضا ومتجزيا بالكسر
يعتبر في التجزي كونه مآليه الانحلال ما منه التركيب
بخلاف التبعض لانه معنى قولنا ما هو من اي
جنس هو صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي
نفى عنه تعالى نعم لها معان آخر مثل السؤال عن
الحقيقة او الوصف ولا يعلق عرضيا به لكن يرد ان
يقال المعتبر في المائية هو الجنس اللغوي لا المنطقي
وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب
والبعد عبارة عن امتداد يعني ان البعد امتداد له
نوعان عند القائلين بوجود الخلاء وما عند اصحاب
السطح فله النوع الاول وفقط والتأليف للبعد الموجود
ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة فيلزم
قدم الخبر هذا مبني على وجود الخبر وهو خلاف مذهب
المتكلمين فيكون محلا للحوادث لانه الجسم

في الخبر من الاكوان والاكوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين اما انه ينقص او
يساوي ويرد بهذا الترديد لاظهار البطلان على
جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على خبره
ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان الدليل مبني
على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي الخبر الغير
المتناهي نعم يلزم التجزي ح لكن الكلام في لزوم
المتناهي باعتبار عروض الاضافة الى شئ
فان الدار البنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها
وسفل بالنسبة الى ما فوقها واما ان يتصف
بصفات الكمال اه وجه ضعفه ان صفات الكمال
هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد
تعدد الواجب ويرد عليه انه من جملة صفا
الكمال الوجوب والقدم والحياة صفات الكمال هو
العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد
الا في الواجب واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه قوله

عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى

يد الله فوق ايديهم او تؤول بتأويلات

بانه يحتمل المراد الوجوه الى موضع ثم يتوجه اليه بالطاعة

ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى

اليد القدرة وقد صرح بانه المراد اه يريد ان

بهذا التصريح بناقض قوله فلا عالم علم الخلق لوجه من

الوجوه اذ يفهم منه انه الاشتراك في بعض الوجوه

كاف في المماثلة والتوفيق ما سيجيء نقض

وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض

الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة

الى القدرة لا يعلم الجزئيات اي من حيث

جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها كعلم المنجم با

في ساعة كذا حسوفا ما وذا العلم يستتم قبل الوقوع

وبعده ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال

مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة بمعنى صحة الفعل

والترك وأما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ

لم يفعل

بالنقص في الرؤية ولا يترك بالاحتمال مع غلبة الظن كذا

العلم الضروري بمن يخاطبه ومناجيه غير معقول

في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته

الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا

من وراء الجدار ان كانوا مومنين روي

ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار

المومنين للاعتذار من عبدة العجل وهم الذين طلبوا

الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة

فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا تكل

والجواب منع هذا الاشتراط اه للمعتزلة

لو انزعنا عنا ما هو فريد النوع من الرؤية

لانا في الرؤية المخالفة له بالتحقيقة المسماة عندكم

بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري

كذا في شرح المقاصد كالمعدوم لا يمدح يرد

ان عدم مدح المعدوم لاستحالة اتصافه بكل نقص

اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا يمدح مع

امكان رويتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق

انه اشتاع الشيء لا يمنع التمدح بفضله اذ قد ورد التمدح
بنفي الشريك والنجاذ الولد في القرآن مع انهما
في حقه تعالى لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب
فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين
الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف
الثاني فيكفيه العلم الاجمالي بل لو سئل عنها
ولو في حال المباشرة لم يعلم مع انه العلم بالعلم بعد التوجه
والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز
انه لا يشعر بشعوره وانه لا يدوم ه
على انه ما مصدرية ينبغي انه يجعل المصدر بمعنى المفعول
ليصح تعلق الخلق به ثم يجعل الاضافة بمعونة المقام
على الاستغراق والا فالمعمول نعم سئل السرير بالنسبة
الى البنى فلا يتم المقصود واما الموصولة فهي عامة وضعا
وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا افمن يخلق
كمن لا يخلق الاية قد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه
خلاف الظاهر والمعتزلة لا ينبتون ذلك
ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة

ورود الاية السابقة في ذلك المقام
لبطل قاعدة التكليف وهي انه المكلف به امر اختياري
البتة والمدح والذم والثواب والعقاب
قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح
بالحسن والذم بالقبيح وبانه الثواب والعقاب فعل الله
وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لمتهما
كما لا يسئل عن لمية خلق النار واحراق عنصب مسائل النار
اشارة الى خطاب التكوين اي قوله تعالى
كن فانه الله تعالى اجرى عادته فيما اراد ان يكون على ان
يقول له كن فيكون وهو عبارة عن الفعل
يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهو من الصفات
الفعلية وفي شرح المواقف انه قضاء الله عند الاشاعرة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليها
فيما لا يزال فهو من صفات الذات لكن التعبير
بها يؤدي الى التكرار والرضا انما يجب
بالقضاء قيل عليه لان الرضا بصفة من صفات
الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة

قوله والا لكسب فيكفيه لا وفع لما سيورد انكم اعتبرتم بعد كسب الافعال بالاختيار فتقول
لو كان العبد كاسب لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كاسب الشيء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا عالما بالفعل بذلك الشيء بالتفصيل والا لزم باطل فالملزوم مثله وحاصل الدفع
ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي والحاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا اشكال
في كون العبد قادرا باختياره على تبيين الاجمال

قيل ينبغي ان يجعل المصدر هنا وفيما نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث وعلى الهيئة الحاصلة
بها شائع فيما بينهم ولا بعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول سلمنا اذا قلت ان الاول
ضرب الامير فمناك فتنة امور الرعية المضروب والنقش الحاصل بالضرب يقال على الاول مجازا
فاضرب يتعلق على الاول بنفس المصدر ويقال انه بمعنى المفعول به فانه الشائع في عرف الناس
او يستعمل في كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصح ان يكون متعلقا للخلق
واما المعنى الثاني فهو المراد وبهذا فلا اشتباه في تعلق الخلق به ولا يتأتى ان يقال سئل السرير
ثم انه ليس في الاية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة

قوله سئل السرير يمكن ان يقال المراد من المعمول سئل السرير الذي لا تزايل فيه ذوي مغفور
ليتوافق البيت وبينكم فان غاية المقصود ان كل فعل من افعال العباد الاختيارية مخلوق
لله تعالى اذ الاختلاف في تسمية بعض ما يقع بكسب العبد وبينه اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب
او غير ذلك مما يسمى باسم خاص بالمصدر

قوله وبينكون الخلق جاء بسؤال مقدر حاصله كيف لا يثبتون بذلك وقد قالوا الخلق
الخ قوله ان يكون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة فاجاب بانهم ينبغون لو جعلوا مناطا
لاستحقاقه بل لكن مناطا لاستحقاق العبادة وسنة بل بالذات الخلق انه تعالى واما خلق العبد فليس
بالذات بل بواسطة الاسباب والآلات التي خلقها الله تعالى

وقيل قاعدة التكليف قوله كل ما حاصل بايع مكلف لانه ان كان الفعل بخلق الله تعالى وليس للعبد
به صلة فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه
فيكون بطلان قاعدته كناية عن انتفاء عن اصله مبالغة في بطلانه ويؤيده عاقبة عبارة
غيره بطل التكليف فافهم

قيل لا منافاة في المدح والذم باعتبار الفاعلية لا باعتبار المحلية

قيل الكلام في قولنا في كون العبد مستحقا للثواب والعقاب بواسطة الفعل كما يدل عليه قوله تعالى
جاكانوا يعملون وايضا لو كان الثواب بمحض جوده وكرمه ولم يكن للعمل دخل لم يكن لاختصاص
الثواب بالمطيع والعقاب بالعاصي وجه

اي يجاب وتوضيحه ان الجواب الصواب انا لا نسلم ان الرضا يستلزم
وقوعه لان الرضا انما يتعلق بكونه فعلا اختياريا للعبد ومن حيث انه صفة العبد وليس كذلك بل الواجب الرضا به من حيث هو مقتضى ارادته
كذلك ليس بكفر بل عدم الرضا به عصيان

وهو المقتضى فالصواب انه يجاب بانه الرضا بالكفر
لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر
وانت خبير بان رضا القلب بفعل الله تعالى يتعلق
صفة اخرى مما لا سترة في صحته ثم انه الرضا بهما يستلزم
الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من
حيث ذاته ولا من سائر الجهتيات كما يشهد به سلامة
الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل والمنشأ
لذلك في اختار السر هذا الطريق في الجواب فليتامل
حكى عن عمرو بن عبيد انه قال المعتزلة انه تعالى
اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا
فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا ليس
بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل
من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة
الا الرضا وهو مذهب اهل السنة وهو كلام حاصل
عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا
وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض فتامل

قوله فالصواب انه يجاب الخ توجيه الجواب الصواب انا نسلم بطلان اللازم ونقول لا نسلم ان الرضا بالكفر كفر فقد نلتزم ونمنع ذلك ان لو كان الرضا به من حيث ذاته ومن حيث انه صفة العبد وليس كذلك بل الواجب الرضا به من حيث هو مقتضى والرضا به كذلك ليس بكفر بل عدم الرضا به عصيان
عبد الرحمن

قيل وجه التامل هو ان هذا التوجيه لا يدفع كلام الشارح الا بتكلف ويمكن ان يقال ايضا بان مراد الشارح من جواز تعلق الرضا بالصفة من صفات الله تعالى ليس انه لا صحة بل للارادة ان الرضا بالصفة من حيث انها من صفات الله تعالى ليس بمقتضى الذات بل المقصود هو الرضا بالمتعلق بذلك الصفة فالمقصود بالذات هو الرضا بالمتعلق لا بالصفة فقوله ودون المقتضى ليس بصحيح فالصواب لا تامل فتدبر

وجهه اما توجيه الحشي بقوله وانت خبير الخ لا يدفع قول الشارح والرضا انما يجب بالقضاء ودون المقتضى فافهم

قوله قالت المعتزلة انه تعالى اراد لا اراد بهذا البيان ان مذهب المعتزلة كذا فكان الاولى ان يقال ان زعم بعض ان يقول في جواب المجوس حين ما قال فكانا لكون منع الشريك الاغلب لانا نمنع ذلك الايمان رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا ولا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك حتى يلزم ان الشيطان تارة يكون اغلب وتارة يكون مرادا وجبرا وليس كذلك فكانه نقل عن مذهبه فالزم وليس بشيء اذ عدم لا
تارك

قوله لا يفهم من الارادة المجردة الخ ان عدم وقوع هذا الارادة نوع نقص لا كيف ونحن نقول المراد حين ما ذهب اليه من الارادة الغير المجبرة الى الرضا والتخلف عنه لا يستلزم نقصا ومغلوبية كما ذهب اليه اهل السنة او حاصله سلمنا ان عدم وقوع هذا المراد نقص لكن لم لا يجوز ان يكون هذا النقص مشتركا بيننا وبين اهل السنة فانا لا نفهم من هذه الارادة الا الرضا فليكون هذا الارادة مرضيا وعدم كون تخلف المرضي عن الرضا نقصا هو مذهب اهل السنة والجماعة
تارك

قوله اذ الرضا عندهم الخ يريد بهذا الكلام الاستفسار عن الرضا المفهوم من تلك الارادة وتوجيهه اما ان المفهوم هو الرضا بالمعنى المصطلح عند المعتزلة او المصطلح عند الاشاعرة وليس بشيء اما بالاول فلان الرضا عندهم مطلق الارادة ان لم تكن الارادة غير المجبرة الخ وما هو بين الكلامين لا يلائم بين الخاص والعام فتامل واما بالثاني فلانه عبارة عن المجموع المركب من الارادة وترك الاعتراض والمعاقبة وما هو مرتب لا يلائم بين نفي امر الانفراد او عبارة عن نفس ترك الاعتراض او تغاير بهما واضح

الترك فانه امر قد يجامعه تعلق الارادة وقد لا يجامعه
نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز
في حقه تعالى وللعباد افعال اه اعلم ان المؤثر
في فعل العبد ما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد
اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تاثير لقدرته وهو
مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار
وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف
وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين
او مجموع القدرتين على انه تؤثر في اصل الفعل وهو
مذهب الاستاذ او على ان يؤثر قدرة العبد في صفة
بان يجعله موصوفا مثلا كونه طاعة او معصية وهو
مذهب القاضي والمقصود ههنا ان للعبد فعلا
ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو
مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري
ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا
التفصيل من المذاهب الا انه بعض الادلة لا يجري
الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر

قوله نعم لا جواب بسؤال نشاء من قوله وقد لا يجامعه فانه يوهم منه انه يجوز تخلف المراد عن الرضا فتقول لا نجوز تخلف المرضي عن الرضى لكن نجوز تخلف المراد عن الارادة فاجاب بانا لا نجوز التخلف الثاني نقض دون الاول
حرره

تخلف المرضي عن الرضا فهو ليس بنقص في نفسه عندنا وليس يستلزم تخلف المراد عن الارادة حتى يجوز نقضا بهذا لكن عدم الاستلزام بالنظر الى المعنى الاول غير ظاهر فتدبر فتصفحه

قوله ارادة تاثير القدرة وهو مذهب الاشعري فالله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب للعبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله
سلموي

سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة خلقها الله تعالى في العبد كما
قال امام الحرمين وابو الحسين البصري والملاحمي ان الافعال واقعة خلقها الله تعالى في العبد الزامه حكيم يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان الفعل والله اعلم بالصواب

قوله الا انه بعض الادلة لا وما لا يجري الا في المكلف من الادلة هو السمعية باسرها العقلية المذكورة في الشرح قوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا صحيح تكليفه وقوله ولو لم يكن لا صح ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
تارك

لما صح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله

ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد

على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الأشعري

لجواز أن يكون داعيا لاختيار الفعل فافهم قبل

بعد تعميم إرادة الله تعالى اه هذا بيانه الجبر وعدم التمكن

بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فافهم قبل فيكون

الكافر مجبورا آه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط فافهم

وقد فصل في السؤال والجواب هنا ما لم يفصل هناك

فيجب والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا ويخلف

المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وهات خبير

بان لاعدام الازلية ليست بالارادة لانه ازلي الارادة

حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث

المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر

ان يقال انه تعلقت الارادة بالوجود يجب والا

يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا

والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل

نفسه تعالى لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم

قوله وقد يرد ايضا عليه الجبرية ان الكافر يرد عليهم بعدم صحة التكليف بناء على مر ورود بطلان تكليف الجماد وكذلك يرد عليهم انه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما كان فائدة في تكليفه فان فائدة الامتثال بالاوامر والاجتناب عن النواهي فاذا لم يكن لاختيار فلا يتحقق امتثاله ولا اجتنابه وكل من الامرين مستلزم للباطل فتامل

قوله والجواب هنا ما لم يفصل هناك حيث بين هناك السؤال وبينه هنا بقوله لانها انما يتعلق بالوجود وايضا صح هنا بما هو المطلوب هناك من جواز السؤال المبني على قوله هنا بعد تعميم علمه تعالى وارادته وحيث اوضح الجواب برفع ما يرد عليه من الايراد اعني قوله فان قيل فيكون داعيا الاختيار ترك

قوله وتخلف المراد عن الارادة فانه تعالى اذا علم وجود شئ من الممكنات وتعلقت الارادة بوجوده بحيث علم علما يجب وجوده لجاز عدمه فجاز انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وهو نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنهما وقس عليه الامتناع

قوله والاظهر ان يقال بدل قوله قول الشارح انما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع اذ يقال لانسلم العلم انما يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع والارادة انما ان تتعلق بوجوده فيجب او لا تتعلق فيمتنع

قوله يجب والا يمتنع والا يلزم تخلف المراد عن الارادة قوله والا اي وان لم تتعلق الارادة بالوجود فيمتنع وجوده والا يلزم جواز ما ليست بمشيئة تعالى فيلزم وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا

يمنع هذه المقدمة بعد ان العلم انما يتبع للمعلوم فلا يدل

للعلم في وجوب الفعل سلب القدرة والاختيار

وكذلك الارادة اذا تعلقت عن علمه تعالى بامكان

من العبد للفعل فتامل محقق الاختيار فيكون

فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود هنا وما ذكر

ان اختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون

من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري

وهو خبر مبتدأ محذوف وانما الله اعلم قد ذهب الاشعري

فليهم ان يقولوا ان اختيار بمعنى الارادة صفة من

شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح

فيكون اختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما

ارادة الله تعالى عن ذاته بالايجاب لانها في كونه تعالى

فاعلا مختارا بان تعالى وايضا منقوض اه

توجيه النقض بالعلم ظ وأما بالارادة فمبني على ان

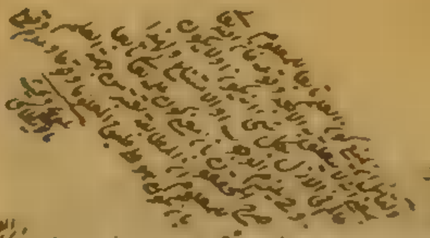
تعلقاتها ايضا وقد يجاب بانه ان اختيار هو التمكن

من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وكان يمكن

قوله وقد يجاب لما جواب عن النقض بافعاله تعالى على الظاهر باعتبار الارادة

قوله

قوله فدخل العلم في وجوب الفعل اي العلم بالعدم فعليا كان او انفعاليا تابع للمعلوم والمعلوم اعم من الواقع الموجود وغير الواقع الموجود وغير الواقع اثبات في علم الله وانما كان العلم تعالى لانه عند المتكلمين اما عبارة عن صفة حقيقية ذات اضافة او صفة حقيقية اضافية عند المعتزلة وانما اضافة بين العالم وبين المعلوم فتعلقية الثاني لا محالة مستغن عن البيان والمتبوعية الاول لانه فلان العلم بالمعلوم انما يتحقق بعد تعلقه به والتعلق بعد ثبوت المتعلق وانما قول المتكلمين التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي فهو بالنسبة الى الواقع اي العلم التابع للمعلوم الواقع الموجود هو الانفعالي لكونه عبارة عن الصورة المنتزعة من الفعلي فانه عبارة عن الصورة السابقة الى الذهن من المعلوم فتصير تلك الصورة سببا لوجود المعلوم في الخارج كما تنعقل شكلا لم يكن موجودا في الاعيان ثم نجعله موجودا بهذا والحل وجه التامل هو بهذا التطبيق فافهم



قوله اي العلم بالشئ من حيث خصوصية انه يكون بعد تحقق تلك الكيفية في ذلك سواء كان ذلك العلم قديما او حادثا

قوله

قوله

قوله وكذا الارادة اذا تعلقت من علمه تعالى بهذا قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة وحملية مطوية هي استثنا بين المقدم ينتج بين التالي فتصوره بهذا اذا تعلقت الارادة عن علمه تعالى كذلك الكائن تابع للمعلوم لكن المقدم حق فالتالي مثله واما المقدمة فلان الفرع تابع للمتبوع المفروغ عليه فان تابع الكائن تابع حيثية المقدم فلان كلية الشرطية في مواد الحقيقة الوقوع فان قيل من شرائط القياس الاستثنائي كلية الشرطية الموضوعة فيه هي هنا مهملة في قوة الجزئية قلت لعدم رائي فيه مذهب اهل البلاغة والفصاحة والعلم عندهم قد تكون في قوة الكلية لا سيما في بحث الارادة من ان العلم والذي فرع عنه الارادة هنا هو العلم من حيث التعلق الذاتي والذي فرع الارادة لانا نقول العلم الذي فرع الارادة هنا ك هو العلم من حيث التعلق الذاتي اليه والعلل الامر بالتامل لهذا الدفع

قوله

قوله

في الازل انه يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل
وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل
بخلاف ارادة العبد فتدبر مد خلافا لبعض
الافعال اي بالدوران والترتب المحض كالاحراق
الى سبب النار بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه
وتحقيقه ان صرف العبد صرف القدرة جعلها متعلقة
بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان
يخلق الله صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة
اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرف
في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها
وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجئ
لانه صرف القدرة مناخوة من القدرة المناخوة عن
وليس بشئ لانه قصد الاستعمال يقتضي ان يوجد القدرة
والاستعمال فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول
بحدوثها عند قصد الفعل مع ان تقدم الشئ باعتبار ذاته
لا ينافي تاخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله
فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك

قوله وليس قبل تعلقها الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون تعلق ارادته في الازل بالترك بدل الفعل وقد تعلق بالفعل قبل تعلقها به علم الموجب له فلا يكون تركه فاجاب بقوله وليس الخ

قوله بخلاف ارادة العبد اي ارادته لا يمكن ان يتعلق بالترك بدل الفعل حال ارادة الفعل لسبقها بتعلق علم الله تعالى الموجب للفعل وكذا بتعلق ارادته تعالى بالفعل

قوله فتدبر لعل وجهه ان علم الله تعالى لذاته مقدم على ارادته لذاتها وكذا تعلقها بسببها فيمكن ان يقال قبل تعلق الا ارادة علم موجب للفعل في النفس المذكور ولا يدفع

قوله اي بالدوران والترتب المحض لا دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من قوله ان القدرة والارادة مدخل في بعض الافعال يدل على ان القدرة كالتاثير فيه وهو مناف لكلهم المستفاد من قوله ان الخالق هو الله حاصل الدفع ان الحكم به بعد بداهة العقل هو ان القدرة العبد مدخل في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الذي لا نص من الحكم بالتاثير او بعده كما يحكم بدوران الاحراق مع مماسة النار وترتبه عليه لانه حكم العقل عليه بان القدرة مدخل فيه بالتاثير حتى يصير مناقضا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للقدرة فيه

قوله اي من القصد الذي يحدث عنده القدرة يعني ان المتاخر من الشيء متاخر عن ذلك الشيء فينبغي ان يكون قصد استعمال القدرة غير القصد الذي يحدث عنده الفعل والا يلزم تاخر الشيء عن نفسه

قوله وليس بشئ لانا لا نسلم الاول اذ هو من التوليد والاستدلال على المغايرة ليس بشئ اذ عدم شيئية التوليد فيما نحن فيه لا يستلزم عدم شيئية الاستدلال فتبين بقولنا لم ان لقدم لما

عند تحقق الموت وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك وهذا هو المنصب الذاتي والا فالقدرة
مع الفعل وبفرد كل منهما بالهوله فقيل مع
لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه افحش شركة من
مذهب المعتزلة وليس بشئ لانه كلام من المؤثرين
يسقط دعواه من دخله في التاثير على انه تاثير قدرة
العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه كذلك ليس
افحش من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في
ملكه الا ما يشاء وهي علة للفعل عادية
للاحراق والجمهور على انه شرط عادي كبيس اللاقي
ولك ان تقول من شانها التاثير عنده ومن شانه
توقف تاثير الفاعل عليه عندهم فتامل
هو المقنع بشير الى وجه الذم في ترك الواجبات
وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم وفعل المنهيات
بوجه اخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجئ في
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام
الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا

قوله قيل في ذا رد اذا لم يكن الاول اكتسابيا اذ لم يكن القدرة مع الفعل والا لزم ان لا يكون الفعل مقدورا

قوله قيل في ذا رد اذا كان الشركة اجتماع اثنين وانفراد كل منهما بالهوله او لا يكون الاول في مذهب الاستاذ ولا ثانيا اذ اجتمع على مذهبه على فعل العبد لكن لم ينفرد كل منهما بالهوله بل كل منهما موثرين في الفعل الفعل على سامر والثاني باطل فان كليهما موثران في شئ واحد بل قبيح شركة من مذهب المعتزلة والى هذا اشار بقوله ثانيا الثاني في المبالغة في القبح اذ يقول ثمة انه اقبح من مذهب المعتزلة فالمقدم مثله اقول ويكون الشركة اجتماع اثنين فلا يصح تفسيرها فالسؤال غير مندفع بهذا الجواب تدبر

قوله وليس بشئ حاصله منع الملازمة اي لم نسلم انه حين اذ كان الشركة اجتماع اثنين على التاثير لا تاثير له في دخل الملازمة لكن لم ينفرد كل منهما بالهوله فيكون كلاهما موثرين في الفعل قلنا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كلا من الموثرين ينفرد بالهوله بل يدخل القدرة الحادثة في دخل العبد بواسطة ودخله تعالى بلا واسطة شئ

قوله ولا يجري في ملك الله تعالى اي وبالجملة ان السؤال المذكور مندفع بهذا الجواب على مذهب الاستاذ لعدم كون شئ من العبد والله تعالى منفردا بالهوله اذ لا شئ من الحادث يكون كذلك واما على مذهب المعتزلة فغير مندفع به على ما عرفت من ان كلا منهما مستقل بالهوله وان كانا مجتمعين على شئ واحد وغير مندفع به على مذهب الاستاذ ايضا عندهم كما اجتماع شئ واحد بين متضادين ممتنع وان انفرد كل منهما به على ما في التاثير ليس في ذلك الا خلل الا نحو لم يسم شركة من هذا القبيل شركة لم تبلغ مرتبة شركتهم

قوله اي عادة الله تعالى بان لا يخلق الاحراق اذا رجحت عادة الله بان يخلق الفعل وبخلق على ذلك العرض الذي خلق الله في الحيوان لاعتقاد موثرية الفعل او لا يخلق اذ لا يخلق الفعل من غير خلقه الاستطاعة وان لم يجر عادته تعالى بذلك

قوله كبيس اللاقي اذ لا كلوخ بيس اللاقي من الاجتماب والتشاب لان الاحراق قارنه عادة تعالى قد جرت بخلق الاحراق عنده ما بيس بغلق النار لانه شرط حقيقي بخلق الله تعالى الاحراق عنده الخارج الموقوف عليه النسبي الامكاني خلق الزرق في الحطب الرطب عند ملاقات النار وان لم يجر عادته تعالى كذلك فلو كان شرطا حقيقيا لامتنع خلقه كذلك

قوله وقد تاثير الفاعل الخ اي ان الفاعل في ذوات الاسباب والعبد فيما يكون فاعلا بالقوة لعدم خروج تاثيره الى الفعل كما شرط ايضا بالقوة كذا قيل

قوله فتامل وجه التامل اذ على هذا العلة هو المجموع وكذلك على الشرط بعينه الا ان العلة هو العلة بالفعل والشرط بالقوة وكذا حال الشرط كذا قيل

قوله وليس بشئ حاصله منع الملازمة اي لم نسلم انه حين اذ كان الشركة اجتماع اثنين على التاثير لا تاثير له في دخل الملازمة لكن لم ينفرد كل منهما بالهوله فيكون كلاهما موثرين في الفعل قلنا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كلا من الموثرين ينفرد بالهوله بل يدخل القدرة الحادثة في دخل العبد بواسطة ودخله تعالى بلا واسطة شئ

قوله ولا يجري في ملك الله تعالى اي وبالجملة ان السؤال المذكور مندفع بهذا الجواب على مذهب الاستاذ لعدم كون شئ من العبد والله تعالى منفردا بالهوله اذ لا شئ من الحادث يكون كذلك واما على مذهب المعتزلة فغير مندفع به على ما عرفت من ان كلا منهما مستقل بالهوله وان كانا مجتمعين على شئ واحد وغير مندفع به على مذهب الاستاذ ايضا عندهم كما اجتماع شئ واحد بين متضادين ممتنع وان انفرد كل منهما به على ما في التاثير ليس في ذلك الا خلل الا نحو لم يسم شركة من هذا القبيل شركة لم تبلغ مرتبة شركتهم

قوله اي عادة الله تعالى بان لا يخلق الاحراق اذا رجحت عادة الله بان يخلق الفعل وبخلق على ذلك العرض الذي خلق الله في الحيوان لاعتقاد موثرية الفعل او لا يخلق اذ لا يخلق الفعل من غير خلقه الاستطاعة وان لم يجر عادته تعالى بذلك

قوله كبيس اللاقي اذ لا كلوخ بيس اللاقي من الاجتماب والتشاب لان الاحراق قارنه عادة تعالى قد جرت بخلق الاحراق عنده ما بيس بغلق النار لانه شرط حقيقي بخلق الله تعالى الاحراق عنده الخارج الموقوف عليه النسبي الامكاني خلق الزرق في الحطب الرطب عند ملاقات النار وان لم يجر عادته تعالى كذلك فلو كان شرطا حقيقيا لامتنع خلقه كذلك

قوله وقد تاثير الفاعل الخ اي ان الفاعل في ذوات الاسباب والعبد فيما يكون فاعلا بالقوة لعدم خروج تاثيره الى الفعل كما شرط ايضا بالقوة كذا قيل

قوله فتامل وجه التامل اذ على هذا العلة هو المجموع وكذلك على الشرط بعينه الا ان العلة هو العلة بالفعل والشرط بالقوة وكذا حال الشرط كذا قيل

قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة حاصل كلام الشارح قياس استثنائي مركب من شرطية واستثنائية نتيجته انتفاء المقدم فتقديره هكذا والا اي وان لم تكن القدرة الحادثة مع الفعل شرطا عادة لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا والتالي محال فالمقدم وهو قوله لم تكن القدرة الحادثة مع الفعل شرطا عادة منتف فنقيضه حق وهو قولنا هي شرط عادة وهو المطلوب فمعنى قول الشارح هذا الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة هو ان هذا الكلام انما يكون كلاما على من يقول بتاثير القدرة الحادثة يعني انما يصح القول باستحالة التسلسل عند من لا يقول بتاثيرها حتى يصح القول باستحالة وقوع الاثر بدون المؤثر واما عند من يقول بتاثيرها كما هو المذهب المختار فلا يصح القول باستحالة وقوع المعلول بالشروط العادية بدون وجود العلة والشرط كذلك وانما لم يصح والى هذا اشار بقوله والا اي وان لم يكن التاثير مبنيا على ما ذكرنا فلا يصح اذ لا دخل للاستطاعة بالتاثير في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجوده بدونها لعدم تاثير القدرة الحادثة لما كان دليل الملازمة تاما من امتناع بقاء الاعراض الذي هو مستدل عليه للاشعري كيف يمكن القول بكون الكلام الزاميا فتدبر

دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها

لما من امتناع بقاء الاعراض فلا تقض لقدرة

الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم

فقد اعترف بانه القدرة اه حاصله انه ليس نفي وجود

المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث

اذ المذهب انه لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة له

جواز ها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرف

لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام

العرض بالعرض ورد عليه انه يجوز ان يكون الحادث

وصفا اعتبارا بمثل سابق القدرة لا معنى موجودا

يمتنع قيامه بمثله ومن ههنا ذهب بعضهم

وهو الامام الرازي وبه يندفع نزاع الفريقين الا

انه البيضاوي لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسر والتاثير

بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع

جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونه

سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها

التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة

قوله فانه متفق بقدرة الله تعالى لان كون القدرة عرضا ماخوذ في الدليل فلا يرد الدليل في قدرة الله تعالى لانا نبين بعون الله المتكلمين ان لا قسم من العالم وهو سوى الله تعالى وصفاته منه

قوله فلا تقض لقدرة الخ قد يجاب عما يقال ان المنع لا يتوقف على تاثير القدرة للادلة فليكف في المنع ان يقال ان القدرة لا تؤثر بالفعل الا تاثيرا وكيف يرتفع ما ذكر نزاع الفريقين وقوله في كلام الامام الخ قد يجاب اخر عن هذا الايراد وقوله فلا المحال ان لا يراد بهذا الايراد ما مر من حاجة الى التتميم التاثير بما يعم الكسب منه

قوله بها اشارة الى التاثير الايجادي وقوله او معها الى التاثير الكسبي منه

الله تعالى وح لا اشكال اصلا وانه يمتنع قيامها

اي قيام السبب او بقاؤه معا بالمحل بمعنى سعيهما له

في التاثير والا فليس جعل احدهما صفة للاخرى و

من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة

انه تابع سببي في التاثير بجوز ان يكون ما عدا ذاته مخصوصة

ذاته بينهما المراد سلامة اسبابه يعني

للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ الحل

ويدل على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل ويدل عليها

صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره النمو

وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف

مع والالم يصح تعبيرها بسلامة اسبابه وقولنا دو

سلامة اسبابه يفيد صحة الحمل لصحة التعبير به

والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان مسالة

مبنية على السامح فانه وصف المكلف كونه بحيث

سلمت اسبابه ولوضوح الامر لسومح فرعد سلامة

الاسباب وصفاله نعتمد على هذه الاستطاعة

والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى

قوله والا فليس جعل احدهما صفة للاخرى الخ منه

قوله وانه يمتنع قيامها بالمحل منه

قوله بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه منه

قوله بينهما فانه قد يقال سواد ما في محل صفة للبياض وصفة للسواد يكون البياض اولى من العكس منه

قوله المراد سلامة اسبابه يعني الخ منه

قوله ويدل على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل ويدل عليها صريحا منه

قوله وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف منه

قوله وقولنا دو سلامة اسبابه الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل صحة تفسير سلامة الاسباب بما ذكر انما تكون على تقدير كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وهو ممنوع فقال الخ منه

قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان مسالة الخ منه

قوله لصحة التفسير به منه

قوله فانه وصف المكلف كونه بحيث الخ منه

قوله بحيث وهو الهيئة الحاصلة للمكلف عند سلامة اسبابه واطلاق المصادر على الهيئات الحاصلة لها مسامحة شايعة منه

قوله والسر فيه ان سلامة الاسباب الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا كان ما ذكر مع سلامة الاسباب لعدم القدرة التي هي حقيقة عند المعتزلة وعادية عند الشيخ واما كان يلزم تكليف العاجز وهو باطل وحاصل الجواب ان هذا الخ لا يضر فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكفي من جانب العبد فانه تعالى اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى سبب الفعل منه

القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد سلامة
لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد
العبد بما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على
مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن
العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى
او ارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية
لا تقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة
تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف
ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعد
من المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد
يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة
على الفعل عنده فيكون محالا لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه
بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا
يقول به ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع
اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة
قوله وانما النزاع في الجواز وذلك انه ماخذهما على
الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان

ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام
في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد
كلف بانه يصدقه في انه لا يصدقه واذعان ما وجد
من نفسه خلافه مستحيل قطعا فيقع التكليف بالمرتبة
الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان
لا يخلق الله العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم
هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي
يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه
لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص
وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان
الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان
الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان
في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف
الايمان بحسب الاشخاص وتقريره اذ لو كان
جايزا لو صح هذا التقرير لزم انه لا يجوز تكليف مثل
ابي لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بانهم لا يؤمنون

مع انه جايز بل واقع فلا يستحيل له اكتساب
ما لبس فانها بمحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية
انه حال بالنسبة الى المتولدات فينا كحاله بالنسبة
الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات
ولهذا لا يتمكن العبد يرد عليه انه عدم تمكن العبد
قبل وجود مباشرة السبب مم وبعده لا ينافي كونه
مكتسبا بواسطة السبب كما انه صرف الارادة والقدرة
الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه
اي الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز ان
يموت في ذلك الوقت وانه لا يموت من غير قطع
بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل فقد قطع عليه
الاجل اي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى ما هو
اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون
بامتداد العمر لولاه وتحصيل النزاع ان المراد بالاجل
المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم
ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه
انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له

قوله مع انا نعلم الخ يريد دفع ما يرد على نفي الاكتساب من انه لا يتم بل انما ينفي اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة تأمل
بالكوى

قوله يرد عليه انه عدم الاجاصد المستفاد من عدم التمكن فعلى تقدير تسليمه على الاول تقييد وتبيين عدم مجذورية فانتظر
بالكوى

قوله يرد عليه انه عدم الاجاصد ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمها قبل مباشرة ما يوجب حصوله فهو ممنوع وان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا ترى ان فعل العبد لا يمكنه تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات
سيالكوتي

كذا في

كذا في شرح المقاصد اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون فان قلت لا يتصور الاستقدام
عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله لا يستقدمون
عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط
المذكور واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية و
في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فيكون في صورة الحجة
فيستعير لفظة الحجة له والجواب عن الاول
يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول
بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد
فلا تعارض الآيات القطعية والمراد الزيادة بحسب
الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني
لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة ايضا فقال
المقتول تبطل حيوته باجل القتل فيكون له اجلان
فيما كلها
ينئا وله وهو المشهور في العرف وقد يفسر الرزق
بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي وغيره
فعلى هذا يكون العواري رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز
ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى

ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق
على المنفق لكونه بصدده بمملوك ما كله المالك
المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف
الشرعي والتالي عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو
معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء
يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما
مع حرمتهما وفي بعض الكتب انه الحرام ليس بملك
المعتزلة فانه صحح ذلك قال وقوله تعالى انه لا يكون
ما يأكله الدواب رزقا مع انه قوله تعالى وما من دابة في
الا على الله رزقها يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة
انه من اكل الحرام آه حيث بنا على ان قد سابقا
اليه كثير من السابقات الا انه اعرض عنه لسوء اختياره
على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولا حلالا
اذ لا معنى لتعلق ذلك به وهش فيه فوات
معارضة ان حلال للهداية وسل يده اما لقلة فهم
مجازه وكذا قوله تعالى وما من دابة في الا على الله رزقها
على الهدى ويحتمل ان يراد ولله اعلم وما من دابة مخلوقة فيهم

الهدى فذكروه وارتدوا ولا دلالة في اول الآية
واخرها على نفي الحصول وهو بط لقوله تعالى
واعلم ان الناس مختلفون في الهداية وبيانه الطريق
بعم الكل فيه فوات قاعدة المطاوعة فان
اهتدى مطاوع هدى مع انه لا اهتداء بغير الاهتداء
للبيانية وايضا يقال مقام المدح فلان مهدي ولا
اتا بالحصول وما يقال انه الاستعداد التام فضيلة
الحصول
يشبه ان يمدح عليها مما مدفوع بانه التمكن مع عدم
نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في
نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان
العلم بلا عمل مذموم مع انه وقف احق الفضائل
بالتقديم وسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام
للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر
ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي ولقوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم
حصول المطلوب ويرد على هذا انه ينافي التقرير المجلوب ايضا
على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام

من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز
هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض
والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة
والمشهور ان الهداية اه يمكن ان يقال ما
الشارح ببيان ان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب
استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه
اللغوي او العرفي فلا منافاة والا فالكل على
الكافر اذا اصلح له عدم خلقه ثم اماته او سلب
عقله قبل التكليف فانه قلت بل الاصلح له الوجود
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم
ذلك لمن مات طفلا قلت واما اعتبار جانب علم الله تعالى
على ما مر في صدر الكتاب فالمراد ولما كان
منه فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المخل
وسمه نلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرته تعالى
بالترك مستحيلا ابدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا
يطلب على ما لا يخفى لا يقال الاب لسفه يستو
المنة على ولده في سفقته نزاعا وعقلا مع انه لا اختيار له

في سفقته لانا نقول لا منة في سفقته الجبلية بل في
افعاله الاختيارية المنبعثة عنها انه وجدت
وجوابه انه منع ما يكونه اه حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه
احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم
فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب رعايته فتبل عليه
المعتزلة جوز وا ترك الاصلح اذا اقتضته الحكمة
قال الزمخشري في تفسيره قوله تعالى وانه يغفر
فانك انت العزيز الحكيم اي انه تغفر لهم فليس ذلك
بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه
على ان عدم المغفرة اصلح ويجوز انه يكونه وجوبه لا يستجب
الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك
فمعنى كلامه انه الاصلح على ذلك التقدير الخ هو المغفرة
ولو سلم فالتجويز على التقدير الخ لا ينافي الاستحالة
ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه
لا شك انه ترك ما فيه الحكمة بخل وسفه وجهل ونحن نجب
رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم
الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات

ثم ليت شعري اه قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة عليه تعالى شأنه

على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين ابطلوهما وجوا

انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى

ولزوم الخ يجعل الترك مستحيلا وانه صح بالنظر الى

ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد

العالم لازما لاستكماله على المصالح ويسندونه الى العناية

الازلية ولهذا انحط متاخروا المعتزلة الى ان معنى

الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وانه جار

الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا انه جبل احد

لم ينقلب الآن ذهبا وانه جاز انقلابه واجيب

بانه الوجوب ح مجرد تسمية والعجب انهم لا يجعلون

ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل

على انه يفعله البتة استخفاف تاركه الذم

والعقاب فان علم هذا الاستخفاف بالشرع فالجواب

شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى

بمعنى استخفاف تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا

عقليا وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه الى الملك

على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا تصور في

حقه تعالى فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق فانا قبلنا

بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب

تاويله لتقدم العقل على النقل فانه قوله تعالى الرحمن على العرش

استوى لدلالته على الجلوس الخ على الله تعالى يجب تاويله

بالاستيلاء ونحوه ان يعوضوا عليها عوضهم على النار

اوافقهم بها عن قولهم عرض الاساري على السيف اي فيقتلون

وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة دليل على ان العرض قبل ذلك

اليوم اذ قوافل وظلوا ناره وجه الاستدلال انه

للتعقيب من غير تراخ جمادا لا حيوة له اذ جوز بعضهم

تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة وانما تعذيب

الماكول لخلق نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان

كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تالم وتتلذذ

بالشعور بها لا دليل لهم يعتد به قالوا انه عبد الوقت

الاول اعيد فهو مبدا لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان

الوقت من جملة العوارض فواجب امتناعا بان اعادة العين

بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت منها

والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لان البقاء يحتمل ان يراد به وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول بدامع انه كلام على السند مدفوع بانه المعتبر في الوجود مالا ينفصل هو بدونه ومالا يتصور عدمه في البقاء لا يتصور في الاعادة ايضا وقد مر بيانه والمبدء هو الموجود في اول وقت المبدء والوقف ههنا معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض المتعاقبة المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء الشخص زمانا والا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه وقد يجاب ان اختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وانه مدفوع بين الشخص الماخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل انقطاع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص الباقي لانه مراد اذا ذهب البعض الى اعادة

الاجزاء

قوله وقت الحدوث مشخص خارجي اي اذا وقت للحدوث مما يجعل الحادث مشخصا في الخارج موجودا فيه فيكون معتبرا في الوجود وما بعده وقت الحدوث حافظ لذلك التشخص كذا ذكره المحقق الدواني في حاشية التجريد ونقله مير زاجان في حاشية حكمة العين

قوله ومالا يتصور عدمه في البقاء اي والحال اذ وجود الحادث متصور بل واقع فوات منه بقاء بعد وقت حدوثه فلا يكون معتبرا في الوجود فلا يكون مشخصا وهذا اجواب شنواره منه رتقديره واذا لم يكن معتبرا في الوجود فلا ذكر ثم لكنها معتبرة في الحدوث فلا يكون معتبرا في الاعادة ايضا كما هو بديهة الاعادة للحدوث في كون كل منهما وجودا بعد العدم فاجاب بما تر ر وحاصله ان عدم وقت الحدوث لا يضر في البقاء فلا يضر في الاعادة التي هي بمنزلته ايضا في كون كل منهما وجودا بعد وقت الحدوث فتدبر

قوله بقاء المشخصات الانسب بالمقام ان يقال بدل قوله مع بقاء المشخصات بعينها مع تحقق المشخصات بعينها في الوقتين اذ الكلام في الوجود بعد العدم الا ان يقال هذا ان استفاده مبني على طريقة المتكلمين حيث يفسر الكلام مع الالتزام وبين ذات الشخص ونفسه وبين مجموع ذات الشخص والمشخصات ونفس ذلك المجموع وهذا اعلم والله اعلم

قوله لانه فتح ان يريد انه اذا سلم امتناع بقاء المشخصات تنتقل الكلام اليها ويقول يلزم تخلل العدم بين المشخصات وبين تلك المشخصات وكذا تنتقل الكلام الى ذات الشخص فتقول يلزم تخلل العدم بين ذات الشخص ونفسه كذا افيد

الاجزاء الاصلية بعد عدمها بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب بانه هلاك الشيء خروجه عن صفة المطلوبة منه والمراد بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض بحيث يحصل الجسم والمراد بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل والاجزاء الماكولة فضلة فالاكل فانه قيل يحتمل انه يتولد من الجزء الاصلي للماكول لطفة يتولد منها شخص اخر فقد لعل الله تعالى يحفظ من البصيرة جزء البدن آخر فضلا عن ان يصير لطفة وجزء اصليا والفساد في الوقوع لا في الجواز وان الجهنمي خدر مثل احد فبقي ذلك بالانتفاخ لا يضم راند والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية فضية بحث لان العذاب قد يتوارد على الشركة في جملة يتعلق بالكل ما لم يتميز به لاجل التعذيب للروح المتعلق به فعلنا انما يلزم اذا حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد بينوا ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير

واجيب ايضا بانه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بانظر الى الغير وبانه الزوال انهماك الموت كما في قوله تعالى اذا امرؤا هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك ارعنه شاب عليه

فانه قلت يجوز تعويض زوجين اخذ طول عمر بهما لجاز ان يتولد منهما ولد قلت لما كون جواز اصلي وفضل وتجويز ان تتعلق ارادة الله الحي القادر الفضل والمغفرة اوجبوا ذلك عليه تعالى ليكون من اتصال الجواز الى الصحة

قوله الفساد في الوقوع لا في الجواز الذي اراد ان كون شيء معين جزء البدنين في زمان واحد محال وممتنع بالذات وجواز المحال محال فتدبر

الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب
وانت خبير بانه دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتامل
انه كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر هو
الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف
وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ
بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع قوله من شرب منها
فلا يظمأ ابدا ويجوز انه لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار
او لا يعذب بالظمأ من شربه وانه دخل النار
من الشعر واحد من السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور
ان الميزان قبل الصراط وما روي من ان الصحابة قالوا
يا رسول الله اين نطلبك يوم القيامة فقال عليه الصلوة والسلام
على الصراط فانه لم تجدوا فعلى الميزان فانه لم تجدوا فعلى الحوض
فوجهه ان الطلب في المقامات المرتبة يجوز بانه يستانف
من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهورة
واما كونها الجنة والقول بان تلك الجنة كانت

بستانا

قوله وانت خبير ابراد على الاعتراض ويلزم منه ما اختاره من الحاصل بالجواب السابع فتامل
تعليق
لعل المراد بنى دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى تستلزم المغايرة
وقد عرفت جوابه
تعليق

قوله ويجوز ان يكون لطعم لذيذ الظاهر انه اذا وقع طاير على قوله من شرب منه فلا يظمأ
ابدا اذ من الجائز ان كذلك فيلزم ان لا يشرب الجنتي ماء ذلك الحوض مرتين لعدم الاحتياج
بل قوله الآتي ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له دفع طاير ورد عليه من انه مخالف لما يذكره
الجهنمي والامر يكون تعذيبه بالظمأ فالحق ما جزم به وجمع مع ذلك القول كما لا يخفى
تعليق

قوله ويجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه الصلوة والسلام يجوز انه يطلب اولا
في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وما يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض فاذا ورد
عليه الصلوة والسلام جاء الطلب اشارة الى ان الصراط اقرب المقامات وان الاحتياج
اليه عليه الصلوة والسلام فيه اكثر فالطلب فيه اولا اجدر

بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين
وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى اهبطوا منها اذ الهبوط
انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون
ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل
نجعلها للذين لم نخلقها لاجلهم فانه قلت يحتمل ان يجعل
للذين مفعولا ثانيا لنجعل فغيره الى اصل جعلها كانه لهم
لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد
تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل
على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر الحاصل ان الكل
بعضهن بكل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك
الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت
النزول فقط ومسئلة قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم
واما المراد الدوام بانه اه يعني ان المراد هو الدوام
التجددي العرفي فانه نوع النهار يعد دائما بحسب العرف وان
انقطعت في بعض الاوقات وذلك انه نقول هلاك كل
شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا بل يكفي
الخروج عن الانتفاع بالمقصود منه فلا يرد انها لا تفنى

بستانا

قوله ان الجعل بمعنى الخلق ويتعدى الى مفعول وبعض التصيير ويتعدى الى مفعولين فالمعارضة
على الاول وقوله فانه قلت على الثاني
تعليق
ان استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ان يحتمل ان يكون بمعنى التصيير لا

قوله لانه لازم لوجود الجنة فلا يكون حصول الجنة بدونها
تعليق

قوله فعدول من الظاهر اذ فيها انه لم يكن لازما لوجود الجنة ويمكن وجودها بدونه
لكنه عدول من ظاهر بقطع جعل الشرط الشيء
تعليق

يدل على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع

الشرك بالله اريد به مطلق الكفر فالشرك مندرج فيه لانه

كفر بلا نفاق والآفات انواع الكفر بقي حاجة

انهما اسمان اضافيان به ايخالف ظاهر قوله تعالى

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه

ما سبجي من ان المراد بالكبائر خوتيات الكفر بطريق

الاستحال اى على وجه يفهم منه عده حلالا فانه الكبيرة على

هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي لما اجمع

عليه السلف لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول

النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو

غلط والا لما خالفه الحسن والحديث ورد على سبيل

التغليظ لا يقال فحينئذ يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول

المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار العبد

تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله

من المؤمن على رغم انف ابي ذر رغم الانف وصوله

الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال

فعلته على رغم انفه اى على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار

في الحديث متعلق بمحذوف اى نفت هذا على رغم انف

ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال انه كلمة

من عامة تتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشيء هو

التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله

وايضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في كفر من

لم يحكم بشيء مما انزل الله ومن كفر بعد ذلك فالولئك

هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق

في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا

فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا

من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول

على الترك استحلالا او على كفران النعمة انه العذاب

على من كذب وتولى وجه الاستدلال انه تعريف المسند اليه

حصره على المسند اعني الكون على الكذب والجواب انه

ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه

نظائره والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون

ذلك اى يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لانه كفر العرب

كانوا مشركين ولجعلهم الى انه يمتنع عقلا ان

بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه
الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من انه هذا قول
بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطلناه اولا
وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فيأتي قولنا يجوز
للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون
عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد انه يمنع كون
التفرقة مقتضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا
بحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه اخر غير تعذيب
المسيئ مثل اثابة المحسن ونحو ان نهاية الكرم يقتضي العفو
عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الايد دعوى بلا
دليل والمعتزلة يخصصونها قد يظن ان الضمير
للايات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبيرة
المقرونة بالتوبة في قوله تعالى انه لا يغفر ان يشرك
الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع
التعليق بالمشية يفيد البعضية وبظاهر واجتنبوا تعم
فلا يفيد التعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر
لانه مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم

ان يقولوا الكلمة ما في هذه الاية مخصوصة بالصغائر
جمعا بين الادلة ولان عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب
مغفرة صغيرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب
بل يغفرها ان شاء انما يدل على الوقوع فما استظهر
ذكره ههنا رد التمسكهم بهذه الايات في الوجوب ايضا
والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص اه وزعم
بعضهم ان الخلف اه هذا هو مذهب الاشعرة ومن يجد
هذا وهم وفيه جواب اخر وهو تبديل القول بل
كذب مختلف بالاجماع وقول لغل مرادهم ان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني اخباره على المشية
وان لم يصح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل
ويجوز العقاب على الصغيرة ان من غير قطع
بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره له من الادلة
فلايات الخ والاول من الدعوى مع انه الخصم لا ينكره

فائدة واجب بانه الكبيرة المطلقة هو الكفر فالمقيد
ان الكفر مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر
انواع الكفر او اسمى صنفها ومغفرة ما عدا الكفر غير متيقنة

ان يقولوا الكلمة ما في هذه الاية مخصوصة بالصغائر
جمعا بين الادلة ولان عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب
مغفرة صغيرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب
بل يغفرها ان شاء انما يدل على الوقوع فما استظهر
ذكره ههنا رد التمسكهم بهذه الايات في الوجوب ايضا
والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص اه وزعم
بعضهم ان الخلف اه هذا هو مذهب الاشعرة ومن يجد
هذا وهم وفيه جواب اخر وهو تبديل القول بل
كذب مختلف بالاجماع وقول لغل مرادهم ان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني اخباره على المشية
وان لم يصح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل
ويجوز العقاب على الصغيرة ان من غير قطع
بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره له من الادلة
فلايات الخ والاول من الدعوى مع انه الخصم لا ينكره

فائدة واجب بانه الكبيرة المطلقة هو الكفر فالمقيد
ان الكفر مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر
انواع الكفر او اسمى صنفها ومغفرة ما عدا الكفر غير متيقنة

بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد بلا دليل
والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر
بدونه والشفاعة المقبولة ثابتة لا تنال مرتكب
المكروه فيستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح
فيحرم اهل الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نم الملازمة
لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذي
جزاؤه عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان تشفيعه او حرمان
الشفاعة لرفعة الدرجة او لعدم الدخول وفي بعض
المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم وهي تعم الكبائر
يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة
لان عدم ملك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق
الياس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر
ولا يقبل منها شفاعة ظاهر الاية ينفي اصل الشفاعة
ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس
الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها
فمعناها تقبل بطريق اخر بعد تسليم دلالتها على العموم

في الاشخاص

في الاشخاص من سبر الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض
عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع
اليها فيتم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا ضرورة في رجوع
الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل
في الدار فانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع
العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه في
سياق النفي كوقوعها فيه فيتم ايضا لم يبعد جدا
يجب تخصيصها بالكفار اذ نفت كيف يختص بهم وقد سلم
عمومها للاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا اراده
فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة من غير
المجتنب عن الكبيرة ثم والى الصغيرة المجتنب غير معتد فتأمل
لانه باطل بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج
عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظ
لجواز ان يراد في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه
ان الذين امنوا الاية وتبنى هذا الاستدلال على ان العمل
الصالح لا ينافي الايمان وكذا ثم انه لا يدل الا على عدم خلود

من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاخرين
وقد يجعل جزاء للكفر اى على الالطاف من غير تقييد
بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف
حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والا
فمقتضى قواعدنا تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم ميفرق خالصة
بضعفه
قالوا والاخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخلى
بجواز الانفصال بوجوه آخر فيمكن منع هذا القيد اصلا لكن
غير مفيد ههنا قد يستعمل في المكث الطويل لكن
خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات
الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة وما ثبت بمؤمن لكن
الاولى ان يمثل بقوله تعالى انومن لك واتبعك الارذلون
لاحتمال ان يكون اللام فيها للتقوية العمل الا لبعدية
انه يقع في القلب نسبة الصدق الى ما يحصل فيه
منسوبية الصدق الى الخبر وتبوئه له من غير اذعان كما
للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا غالبا
عن الاذعان هكذا حققه بعض المحققين صرح به
ربيعهم بن سبا اقول يرد عليه ان يندرج يقين السوفسطائي

قوله من مضار الدنيا لانها اللذات الدنيوية قد تكون في مقابلتها منفعة اخروية او دنيوية
او كليهما
قوله غير مفيد ههنا فانه يكون العذاب مضرة خالصة اللهم فيدفع خلود اهل الكبائر
في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فانه يفيده

ونحوه في التصور وانه بط بالضرورة اولا يظهر التقسيم
قلت لانه يمنع حصول اليقين بدون الاذعان او يمنع
عدم الاذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث اخر ان المعنى
المعتبر عنه بكرويدن امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد
ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم
والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بان تفاوت
فانهم يقسمونه العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا ثم تسلط
الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه كان
اطلاق اسم الكافر وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر
في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما
وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق القاري
لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي
لا يقارن شيئا من الامارات لكن لا يخفى السقوط
انه قلت اطفال المؤمنين مؤمنون والتصديق فيهم
قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي التصديق
باق في القلب هذا منافي لما عليه المتكلمون من ان النوم
ضد الادراك فلا يجتمعان والذهول في حال

قوله وان الاذعان فعل لا يحصل به الاذعان لم يحصل اليقين فما حصل فقد اذا كان خاليا
من اليقين والاذعان فلا حظ وتدبر في وجوه في التصور الخ
قوله او يمنع عدم الاذعان فيدخل في التصديق ويخرج التقسيم وسنده المنع انه يجوز ان يكون
انكارهم في القلب لا في القلب
حيث قال واما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالبعض الغير وهو ما يعبر عنه في الفارسية
بكرويدن وراست كوى داشتن وبحالة التكذيب ويناسبه التوفيق والتردد ولهذا اختار
بعضهم في الفاظ الايمان كرديم باور داشتم راست كوى داشتم بدل دانه مغنى واضح عند
العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص انتهى
كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت المطابق قول جمهور العقلاء ولعل مراد بعضهم عدم كفاية الظن المتوهم الذي لو خطر معه نقيضه لم يجز التقليد لكن هذا
قال في شرح المواقف الظاهر ان هذا النوع المعروف حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا
فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فلو لم يكف هذا بل وجب اليقين وهو حاصل للاقل
التفاوت مع ما قالوا لزم مساواة ايمان البشر عليه السلام مع ايمان احاد الامة وهو باطل بالاجماع

النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال الذهول
لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد
يذهل فيها وقد لا يذهل حتى كان المؤمن اسماه
ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار
لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره
من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان كذا فانه يكفي مجرد التكلم
في العمر مرة وانه لم ينظر على غيره والنصوص معاضدة
لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزء
واما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق لان
الايمان في اللغة التصديق ولم يتبين في الشرع بمعنى اخر
فلا تنقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا لا يفهم
ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ان قلت يحتمل
ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع ان الايمان
من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى
اللغوي مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
هذا ما سنقف قلبه يرد عليه ان يحتمل ان يكون ذكر

القلب

القلب بكونه محل جزء الايمان لا يلزمون منه الا
التصديق بالجنان يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل
القلب ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في
الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة حتى لو فرضنا
يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل
الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل
انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبار ما عند عدم المدلول
او لا دخل في الاوضاع لعم لاعتبارها في حق الاحكام
عندهم ايضا فالوا من ضم الانكار واحدها الاذعان يكون
مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن ضم الاذعان
ولم ينفق الاقرار لم يستحق الجنة يسمى مؤمنا لغة
اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام
دليل الايمان فانه امارة الامر الخفية كافية في صحة اطلاق
اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما
وفي الموقف انه الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بعونة
سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار بعض لكنه يخالف ظاهر
كلام العوام اللهم الا ان يدعى وضع اخر
لا يكفي في الا

قوله اذا ضم اليه الخ بان يقال فعل الله تعالى ينهد اهل اللغة مع انهم لم ينقل
في الشرع الى التصديق القلبي

قوله اذا ضم الانكار الخ هذه الوصولة مع ما قبلها يدل على ان الدال لا يكفي في ترتب حكم الايمان
وهو النجاة من الخلود في النار بل يجب فيه وجود المدلول ايضا والوصولة الاخيرة انما ذكرت
باتتبع وان لم يكن لها مدخل في الغرض ههنا تتميما لبيان مذهبهم

اي يجب ان يكون الايمان حقيقة في الاقرار ظاهر كلامهم من انهم صرحوا بان الايمان حقيقة في التصديق
القلبي فيكون الايمان مجازا في الاقرار عندهم

فعل اللسان لا يقال للعلم يجعلون مواطأة القلب شرطا
لانا نقول هذا مذهب الزعفراني والقطان لا الكرامية
ولذا ذكروا عدم الاستقرار في القلب
الاجماع منعقدة رد اخرى على الكرامية لا على المصنف وموافقيه
كما توهم مع القطع بانه العطف يقتضي المغايرة
واما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى تنزل الملائكة
والروح فتاويل جعله خارجا لاعتبار خطابي وكفى بالظاهر
حجة لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لانه جزء
الشرط ايضا وهذا اركونه زائدا بزيادة ما يجب
الايمان به لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام كذا في بعض
شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي ولا خفاء في
التفصيلي ازيد لنكتة يجب تكثر متعلقاته من حيث انها
يجب الايمان بها وانهم تكثر من حيث ذواتها فتامل
وحاصله انه يزيداه كذا نقل عن امام الحرمين وغيره
وقد ينوهم انه حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة
اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وبين لانه يكون
عبادة غير كونه ايمانا فانه الدوام على التصديق غير التصديق

بالضرورة

قوله فتاويل جعله الخ غير خطابي ارظني وهو المبالغة في مدح الروح الامين
عليه السلام بانه بغاية شرفه كانه جنس برأسه ليس داخلا في جنس الملائكة لانه لا يجوز
اشتراط شيء بنفسه ايضا شرط فلا يرد ما يقال من ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل لا اشتراط
الشيء بنفسه
عفا عنه

قوله وهذا اركونه الخ
تفصيل وجه ما قيل فيه انه هذا في الحقيقة اعتراف بانه التفصيلي لا يزيد على الاجمالي الا
ويمكن ان يكون اشارة الى ان نظر التفصيلي مع خبر وارد على تاويل ابي حنيفة رحمه الله لا يزيد
الى آخر ما يشير به الى اصل الحكم المتعلقات من حيث الذات وهو مخصوص بعصر
النبي وهذا الاخير مما تفطن له بعض المتاخرين الى من له توقف في الزكاة
عفا عنه

قال امام الحرمين ان النبي عليه الصلوة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعلمه
عليه من غير مرة على التصديق على عرضه لسبي فيتبع التصديق عليه الصلوة والسلام تسبيا
بالنبي صلى الله عليه وسلم في تغيرات فيثبت للنبي عليه الصلوة والسلام وهذا اولى من ان الايمان لا يتبعض نعم
بعضها يكون ايمانا اكثر والزيادة بهذا المعنى مما نزاع فيه كذا في شرح المقاصد
منه

بالضرورة وفيه نظر لانه حصول المشقة قد يدفع
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي
ذلك ومن ذهب الى انه الاعمال من الايمان فرضا
كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار
او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين واكثر متاخري البصرة
فانه قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يصور
الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزءا لما شرع
جزء وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزء من
غيره فيشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في
الصلوة وايضا قد ينقض بعض انواع الفرائض بالمنافي
وجوبه كالكثير من القهقهة عن القضاء وبعض افرادها بحسب قصر العمر
كالصلوة فالزكوة بل يمكن انه لا يجب الكل كمن امن وما
قبل ان يجب عليه نبي او تعلم ان الايمان عند المعتزلة
طاعة لا يخرج عنها طاعة اوواجب كذلك فقد
وهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل فانه التكليف
بالشيء يجب تقدمه غير التكليف به يجب تحصيله والاول
لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان

قوله بل يمكن انه لا يجب الكل سبب على كقوله عليه الصلوة والسلام كل ذلك لم يكن
عفا عنه

قوله وهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل فانه التكليف الخ
يعني ان الزيادة قد تكون بالسنة وقد تكون بالعدة وقد تكون بالمدة او بالزمان وفيها نحو
توجه الزيادة يجب العدد واما لم توجد يجب السنة والمدة
منه

قوله ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما
منه

قوله وهذا ارجح المقررة من ترك بعض الاعمال عن الايمان واثبات المغايرة بين الشيئين وغيرها
منه

قوله وفيه نظر لانه الخ
قوله وهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل الخ
قوله بل يمكن انه لا يجب الكل سبب على كقوله عليه الصلوة والسلام كل ذلك لم يكن الخ
قوله وهذا خلاف ما توهم

تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظ قولهم معرفة الله
واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا بالله والحق انه النظري مقدور
ولو بواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة
عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف
ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق
النبي عليه السلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا الخ
حاصل كلام بعض المتأخرين انه التصديق هو العلم اليقيني
الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فتكون المعرفة
اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزمه ان يكون
المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا قلت التصديق
الايماني عنده نوع من التصديق الذي ان [illegible] قابل
للتصور فلا اشكال فيه هو توجيه كلام بعض
بحثنا عنه لشيء وتفصيل الكلام محالا تحمله المقا
بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقيا
للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد والمطلوب
وبوده اي الاتحاد وقوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من

قوله والحق انه النظري الخ اي معرفة الله ومعرفة ما جاء به النبي والتصديق التسليمي الذي هو كيفية نفسانية غير مقدورة بحسب ذاتها لكونه امرا غير اختياري تتقدر بالمباشرة بالواسطة عارف

قوله بتحصيل ذلك اختيارا اي التحصيل وقوع صدق النبي في قلبه اختيارا ولا يخرج هذا الوقوع بغتة عن عهدة الايمان عارف

قوله في حاصل كلام بعض المتأخرين الخ لا تنافي بين ما بين هكذا في شرح المقاصد والمفهوم ايضا اي المفهوم من قوله ولا يكفي المعرفة الخ ان المعرفة اذا كانت اختيارية يكفي في الايمان يعني فحينئذ يكون توضيح حاصل كلام بعض المتأخرين انه حين اذا كان الحال على ما ذكر تم من ان تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار لا فنقول حاصل كلام بعض المتأخرين ايضا ذلك لان حاصله ان التصديق تلك الكيفية فلا يكون مشكلا هذا ما سنح لي والله اعلم عارف

المسلمين

المسلمين ارلم نجد في قرية لوطا غير من المؤمنين
الا اهل بيت من المسلمين وانا نقول كذلك لكثرة البيوت
والكفار فيها وليس في كلمة من في الحصر فنص عليه بانه الاستثناء
لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم ار
الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه والاجماع يقبل من طالبه ويرد عليه انه
ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظ فيحتمل ان يكون
الاسلام اعم فاذا قلت من يسع في غير العلم الشرعي فقد
سهى ليست بحكم لبعض من يسعى في علم الكلام
وبالجملة اه تصوير للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة
سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي
وبينت كل منهما فيما اخبر من امره اي فيما ارسل
وذلك ان نقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه
مثلا والاسلام هو الخضوع والانقياد للوهيته
فهو تصديق خاص بانه الحق وذا يستلزم التصديق
بسائر احكامه فبينهما تغاير ظ وهو في الآية بمعنى
الانقياد لظ والاول ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم

قوله فبينهما تغاير ظاهر مساق الكلام يقتضي تقرير عدم المغايرة بينهما على استلزام التصديق الخ حاصل الكلام ان كون التصديق بسائر احكامه فتدبر عارف

قوله لا يستلزم لا حاصله ان الآية صريحة في تحقق قولهم اسلمنا بدون الايمان لا في تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحققه بدونه ان المعتبر في الشرع

تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال لكن قولوا امنا
فانه قبل قوله ان سلام اه هذا معارضة في المقدمة كما ان
الاول معارضة في المط اعني الاتي وقد يقال اذا شرط
في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق بدل الحد ب
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال
على المشايخ وليس بشئ لانا نمنع المشايخ عدم الانفكاك
من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على انه قد
غفولا عن توجيه الكلام وذهب بعض المحققين
حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضا
ففيه كثيرة من الهوا والشيطان فعند الجزم بحصوله
لا امن من ان يسلبه بتي من منافيات النجاة من غير علم
بذلك قال الشارح في شرح المقاصد وهذا قريب لولا انه
لما يدعيه القوم من الاجماع بنا على ان العبرة في
الايمان والكفر اه بمعنى انه المنجي والمروي لا بمعنى انه ايما
الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد سعيد
في بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله انه يختم له
بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون

قوله هذا معارضة في المقدمة اي معارضة على تقدير الدليل وهو صحيحة صح بها ابو الفتح
في حكمة الاداب ومولانا ميرا جان في حاشية شرح حكمة العين فاندفع ما قيل ان
المعارضة انما تكون الدليل على خلاف ما استدل عليه والمقدمة المذكورة ههنا ليست كذلك
عليها فلا يتصور المعارضة ثم قال ها، واطال فيما اقال
عارف

قوله كما هو الحق يرشدك اليه تكذيبه تعالى المنافقين في قولهم نشهد انك لرسول الله
بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لعدم مواطاة القلب عارف

قوله على انه فيه غفولا عن توجيه الكلام لانا الكلام سؤال على المقدمة القائلة
والاسلام هو الخضوع والانقياد لا لوهيته لا على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق
كما زعم القائل
عارف

قوله لا امن لما روي انه قيل ينفي لهؤلاء من ايمان وهذا الدعاء صباحا ومساء اللهم اني
اعوذ بك من ان اشرك بك وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت علام الغيوب
فانه سبب للنجاة بوعد النبي عليه السلام
عفا الله عنه

قوله ان الاجماع الاكثرين وانما فسرنا به لانه قال وربما المقاصد وذهب كثير من السلف
وهم الكل عن ابن حنفي والاكثرون عن ابن مسعود رضي الله عنهما ان الايمان به حفظ الا ان تقتضي
انا موسومين بان شاء الله وسنعد الاكثرون وعليه ابو حنيفة لانه التصديق امر معلوم لا تردد فيه
حتى يحقق ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا
عفا الله عنه

المنكر مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان
فيكون التصديق ركنا بجعل السقوط بل
بمعنى انه قضية الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب الوقوع
وتخرجه عن حد المساواة اي استقامة احد الطرفين
مع قربه وامنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة
الخفية في الترك فلا رجيح والحق ان كلام المتن
مستغن عن هذا التوجيه وما ارسلناك الا
رحمة للعلمين فانه عليه السلام بعثه الله لكل من امن ولكفر لكن من كفر لم تنفعه بعثته بل ولم ينتفع
برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم
امنوا بدعائه عن الخسف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب
سوق هذا المقام وهي امر نظهر بخلاف اه قيل لا بد
من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه
منه كذاب واجيب بانه ذكر التحدي سعيا به لانه طلب
المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة
وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكر
على انه قد ام ونهي اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك

قوله ترجح جانب الوقوع يريد ان الحكمة وان اوجبته عقلا لكن رعاية وجهالية من الوجوبات
العقلية على الله تعالى فلا توصف الحكمة بالوجوب
عفا الله عنه

قوله في جعل قول الرسالة وبعضهم الى ان تتبع عقلا منه قول المصنف والله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
عفا الله عنه

قوله تقتضي الحكمة ارسال البينة وعدم احتمال الحكمة الخفية في الترك امر مغفور
عفا الله عنه

قوله مستغن عن هذا التوجيه اي التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله لانا ارسال الرسل واجب
بمعنى انه لا يحسن تركه ولا يحسن ان يقال ان ارسال الرسل حكمة ومنفعة
مترتبة عليه بدون تعليله بالحكم الوجيه له او الكريمة له
عفا الله عنه

قوله آمنوا بدعائه ليأذكر في البكاء والخوف من الصايح قيل الحكمة بعد حين تيقن القوم
الجانب فلم اقوام يروح عليهم بارحة لهم بانهم بحاجة فيقولون ارجع الينا غدا فيقولهم
الله ويفضح العلم عليهم ويمسخ الاخرين قردة وخنازير الى يوم القيمة في شرح البخاري في بدء
الخلق ان المسخ قد يكون في هذه الامة خلاف من زعم انه لا يكون وانما مسخها بعضهم
ليطل دلالة المعجزة اي دلالتها على صدق النبي عليه الصلوة والسلام انما يتم اذا قال قصد
واختيار وحاصله ان المعجزة انما تدل على صدق النبي عليه الصلوة والسلام انما يتم اذا قال قصد
عفا الله عنه

قوله من مثل نطق الجماد بانه وذلك لانه لم يعلم به صدقه قبل ان يدعي اعتقاد كذبه بخلاف
ما لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه
معجزة وان المعجزة احياؤه وهو غير كذب وانما الكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو
بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يتوجه الكذب
عفا الله عنه

الجنة وأما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هذا
لكن ذكر في المواقف والمقاصد أن الأمر والنهي كانا قبل
البعثة لأنه في الجنة ولا أمة له هناك نعم يرد أنه يقال
لم لا يكفي حوا أمة له في الجنة لم يكن فرزنه نبي فيكون
الأمر بلا واسطة فيكون وحيا في فيه تأمل لأنه قد أمرت
أم موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى أن اقذفيه
في التابوت وأم عيسى كذلك بقوله تعالى وهزي إليك
بجذع النخلة وأجيب أن الأمر بلا واسطة إنما يستلزم النبوة
إذا كان لأجل التبليغ وأمر أم موسى وأم عيسى ليس كذلك
لأرباب البصائر تبنى الاستدلال على دعوى النبوة
وإظهار المعجزة على التعيين والإجمال وتبنى الاستدلال
الثاني على أنه مكلف بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي
وتبنى الثالث على أنه مكلف بالكسر على وذلك الوجه أيضا
وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي وإظهار
المعجزة لكنه بتابع محمد عليه السلام وما روي
من أنه عيسر عليه السلام بضع الجزية أي يرفعها عن الكفار
لا يقبل منهم إلا الإسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شرعنا

فوجه

فوجه أنه عليه الصلوة والسلام بين أنها شرعية هذا الحكم
وقت نزول عيسر عليه السلام فإنها من شرعنا على أنه
يحتمل أن يكون من قبيل أنها الحكم لأنها علة كما في منقوط
نصيب مؤلفة القلوب على تقدير استحقاقه على جميع
الثلاثة بأسباب العقل والضبط والعدالة والإسلام وعدم
الطعن
أما عمدا فبالإجماع أي الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر
الثالث بطل بالإجماع أو لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو ظاهر
وهكذا في السهو وقال القاضي أبو بكر دلالة المعجزة فيما تعمد
فيه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة
وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تعني به ما سوى الكذب في
التبليغ أو الفعل وهو مذهب المعتزلة فالوا
الكبيرة يؤدي إلى المنفرة المانعة عن الانقياد وفيه
الاستصلاح والمنع من البعثة ويرد عليه أن الفساد في
الظهور والكلام في الصدور جوزوا إظهار الكفر
تقية أي خوفا لأن إظهار الإسلام حالة النفس فيه
ورد بأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية أو أولى الأوقات
بالتقية وقت الدعوة وإخفاء منقوض بدعوة إبراهيم وموسى

قوله بالعدم من الله تعالى قيل فجوابه ان العصمة غير لازمة فلكيف الا نبياء لكن لا يخفى عليك انها مع
وجوب العصمة لا تنافي العدم بلا وجوب وقد يقال من الكثير من الانبياء قتل ولم يقتل
منهم اظهار الكفر تحقيقا ان القتل لا يوجب الخوف عند الدعوة بجواز حصوله تسببا الكفار
بعد اجماع الناس عندنا فافهم

قوله فان الحمل على ترك الاولى لا حاجة لصرف الصرف عن ظاهره العام وتخصيصه بهذا اللائق
الخ مع ان دعوى الحاجة صرف العبارة بحسب المعنى عام ولكن هذا تقرير المقابلة بتخصيصه
بصرف النسبة الى الكثير كذا في البحر فلا بد من حمل الصرف من الظاهر مثلا على طريق خاص
ليصح الكلام من حيث المقابلة

عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف
الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض
الصور بالعلم من الله تعالى فمصروف عن ظاهره بطريق
صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه
صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه اخر بجعل العام على ما عدا الخاص
المقابل ولا شك ان خبر تبة الامم اه فيه منع لجواز ان
الخبرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم
وكثرة اعمالهم لانه لا دليل على كونه اه فقد يقال المراد
بأولاد آدم في الوصف هو نوع الانسان وهو المتبادر الغير وفيه
ما فيه وقد يوجه بان في اولاده من هو افضل منه مثل نوح
او ابرهيم او موسى او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال
وفيه ضعف ايضا اذ قد يقال بانه آدم هو الافضل لكونه
ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين
والآخرين على الله ولا فخر بدليل تحته استثناء
اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال ايضا لو لم يندرج في
الملائكة لم يتناولهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه
وقد يجاب بان امرا على تضمن امر الادنى بالاولى

قيل افضل الانبياء بعد نبينا عليه الصلوة والسلام هو نوح صلوة الله على نبينا وعليه لطول عمره
وجهاده ثم ابرهيم عليه السلام لزيادة توكله والطمينانه وقيل موسى عليه السلام لكونه
كليم الله وقيل عيسى عليه السلام لكونه روح الله وكلمته

فتح استثناؤه منهم تغليب فح يكون بالسجدة بجماعة فيهم
ابليس وغيرهم بالملائكة تغليبا وهو واحد من الكل
منحط من حيث انه كلام الله وانه تفاوت من حيث خصوصيات
النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من
العطف التفسيري وذلك انه تقول كلها كلام الله اي دال
عليه فمعنى الوحدة هذا والاول انسب بقوله الخ كما ان القرآن
كلام واحد اي ثابت بالخبر المشهور تفهم منه ان
المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو
خصوصيته ما اليه من الجنة او غيرها واجيب بان
المراد الربا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا نبه
الكفار في غزوة بدر وقيل هجرته رؤيا انه سيدخل مكة وقيل
سماها رؤيا على قول المكذبين بخوقوله تعالى ابن شركائي
والمعنى ما فقدته جسده اه والاولى ان يجاب بان المعراج كان بكرا
مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضي الله عنها حكاية
عن الثانية بكون اسنده اجادة او وافق غرضه
والا يسمى بانه كما روى انه سيلمة الكذاب وعالا عور
انه يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عورا

قيل المراد بالتعدد الكثرة الى العدد وبالتفاوت الرجحان في البلاغة وغيرها وقد يقال بانه لا يخفى
عليك انه اذا ذكر التفاوت يغني عن ذكر التعدد وانه لم يكن احد جامعين الاخوة والتشنيع عليه
بانه بعيد عن التنفير لا شك في انه عقول او تزوير

قيل الاولى ان يجاب بان المعراج كان مرارا بشخصه وروحه ولا يخفى ان ما ذكره من الجواب
ليس بشيء اصلا

تبين القاضي عياض في الشفاء ضعف الاحتجاج بقول عائشة رضي الله تعالى عنها فانه جاء
بانه لا يصح للاحتجاج اذ لم يحدث به من شاهده اذ لم يكن وقت المعراج زوجه عليه الصلوة
والسلام ولا في سن التمييز بل لعلها لم تولد بعد لانها وقت الهجرة بنت ثمان سنين
والمعراج كان في اول الاسلام بقول الزهري ومن وافقه بعد البعثة بعام ونصف وقيل
كان قبل الهجرة بخمس سنين وهو الاشهر وهو قول معاوية على تقدير صحته ايضا لا يعارض
في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون الثلاثة الاولى
كما لا يخفى على المتأمل

وقد يظهر الخوارق من قبل غوام المسلمين تخليصا لهم من المحن
والمكاره ويسمى معونة قالوا الخارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة
واهانة وفيه نظر بل هرستة بضم الارهاص والاستدراج
وايضا الكتاب ناطق اذ آية قبل الاول ارهاص من نبوة
عيسى عليه السلام ومعجزة لزكريا عليه السلام والثاني معجزة
لسليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعي الا ظهور خارق عن
بعض الصالحين بلا دعوى نبوة وقصد اتباعها ولا يفرنا تسميته
ارهاصا او معجزة للنبي هو من امنه وسياق الآيات يدل على
انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن
علم بذلك والا لما سأل بقوله اني لك هذا كذا في شرح المقاصد
وفيه يجب الآن الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع
والا فالنزاع لفظي والا يخفى فساده على ان سوال زكريا يكمل
بكون امتحانا لمعرفة مريم بناء على ان عادة الله ان ينبئ نبيا
بالف الاتباع وبيما جا المزيدة من الطرف الزمانية اللازمة
الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من
جواب فان تجرد عن كلمة المفاجاة فهو العامل والا فالعامل
معنى المفاجاة في تينك الكلمتين فقال الناس

قوله وفيه نظر بل هرستة لما اقول كانهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى الحال
واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل
النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء

قيل الارهاص هو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله
ابن عبد المطلب بن هاشم كانه تاسيس لقاعدة نبوته يقال ارهصت الحائط اذا اسسته

اي عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من
الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم اي تكلم بخلاف احد
الثقلين فقال عليه السلام امنت بهذا ان صدقت الملك
فيما سمعت منه من تكلم البقرة اشار الى الجواب بقوله
حاصله ان الاستبعاد عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه
لانه مبني على مقر رسالة رسوله وعند عدم الادعا لا استبعاد
لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان هذه الكرا
معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية
دعوى النبوة فتذكر والاحسن ان يقال بعد ان نبيا
قال عليه السلام وقعة طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على احد افضل من ابي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق
لاثبات افضليته المذكور وبه يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل
من سائر الامم ايضا اراد البعدية الزمانية يرد عليه ان
اراد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام
وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يخصص النبي عليه السلام وعلى
كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم لانه
من تخصيص عيسى عليه السلام وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام

قوله والاحسن ان قيل اي الاحسن ان يقال بعد الانبياء ولم يقل والصواب ان يقال
بعد الانبياء يعني لم يجز ان يراد بعد الصحابة والافضل بعد نبينا عليه الصلوة والسلام
افضل على البشر موجود على وجه الارض من النبي عليه الصلوة والسلام غير
ابي بكر رضي الله عنه فيلزم منه التفضيل على التابعين ومن بعدهم فلم يصح
الى ذكر الانبياء اذ على تقدير كون الخلق انتهى اقول اراد بكلام النبي عليه السلام
من عبارة بعد النبيين عليه السلام جواز ما غير مسلم

مثل هذا التعبير وهو ان يقال ما احد افضل من فلان

قيل ولقائل ان يقول المراد من السوق الثاني لكن البعدية يجوز ان يعتبر ظرفا لمجموع الافضل الموجود
البشر وفضله عليه الصلوة والسلام حاصل حين البعث لا بعده فتفطن لهذا الحاجة الى
تخصيص عيسى عليه السلام وغيره واما فضيلته على سائر الامم فمستفاد من الفضيلة
على الافضل منهم فافهم فانه نفيس

اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة
الاحياء والخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء
لم يفد التفضيل على التابعين ارجاحة ولا فاضي بها
افضل منهم والافضل من الافضل افضل ولذلك قال الراجح
والاحسن على هذا وجدنا السلف الى كثرة اهل السنة
وقد ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض الاخر
الى التوقف فيما بينهما فللتوقف جهة لان قرب
الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله
والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فما تعلم بتتبع الاحوال
وقد تواتر في حق علي رضي الله عنه ما يدل على عموم مناقبه ووفور
فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
قد اجتمعوا يوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان
ابا بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا
الدين ممن يقوم به فقالوا انتم فكن ناظرا في هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة اي لتوابكرة بل عن خطأ
في الاجتهاد فان معاوية واخاه بغوا عن طاعته مع علمهم
بانه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه بشبهة هي

ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله ولعل
المراد الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء
تكون ثلثين لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف
الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول واجيب
الاولة لمطلق الوجوب وانه لا يجب علينا عقلا ولا على الله
لان قاعدة الحسن والقبح تبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى
العقليين واما لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن
الامام مبنية البنية بكسر الميم بناء النوع كالجلسة
ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة اهل الجاهلية
وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى
ابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة
فيعصي الامة كلهم لانه ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب
بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز
واضطرار فلا اشكال اصلا مع عدم القطع بعصمته
يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع
انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم

قطع اهل البيعة غير معلوم فغير المعصوم لا يلزم ان

يكون ظالما از قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله

الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما

قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا از ماء لها وغايتها وقد

واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد

يعبر عن تلك الملكة بالاطف لحصولها بمحض لطف الله

وفضل منه ولا يخفى از من لبس له تلك الملكة لا يلزم از يكون

عاصيا بالفعل عم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه البغي

على الغير وقد يجاب بانه از اريد بالعهد فالاية خبر بمعنى النهي

على ما هو راي اكثر المفسرين لا بزيل المحنة التكليف

سمي بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا

فلن غيره الجائز هو نصب اه وقد يجاب ايضا با

معنى جعل الامامة شوري از يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم

ولا يجاوزهم الامامة لا النصب ولا التعيين وح لا اشكال

اصلا ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال بل ينعزل

بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول

هو اتي ابتدا او زماني بقاء لانا نقول الوصول لمعنى المصدري

امر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل

بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على از صيغ الافعال

للحدوث فليتامل ولان العصمة ليست بشرط

ابتدا يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا

تقريب ذا المطلب ان لا يلزم من عدم الفسق وان اريد عدم

الفسق فعدم اشتراطه ابتدا مع قولهم بشرطية العدالة في الامامة

لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره

قلنا انه لما فرغ من مقاصده اعلم ان مباحث الامامة وان

كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة

اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء

الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام

ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين الحقت

تلك المباحث بالكلام واودعت في تاليفه خوفا للقاصرين

وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المسيئين

ولا تعيفه هو كمال مخصوص بالضمير لاحدهم وقد كني

النصف بالضمير للمد فيجتبي اجتهم ارفاجهم بالجيم

بمعنى از الجبة المنعقدة بهم عن المجبة المتعلقة له وهذا الوجه

فبغضي البغضهم فعلما انه يعلم من احوال ان كره

هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المذكورة

بالاوصاف كالاكل الربوا وشارب الخمر والفروج على السروج

فلابل ترتب اللعنة على الوصف يدل على ان المناط

ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان يذكره في مبحث النبوة

لانه من مقاصد الفن فمعناه انه خصمه من الذنوب

او معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب

كمن لا ذنب له لا يقال هذه ليست من النعم علما ان اللفظ

واظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل

التاويل فمفسر والا فان سبق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر

واذا خفي فان خفي لعارض فخفي واذا خفي لنفسه وادرك عقلا

فمشكل او نقلا فمجمل او غير مدرك اصلا فمتشابه

اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مأولا

في غير ضروريات الدين فتاويل الفلاسفة ولا حدوث العالم

ونحوه لا يدفع كفرهم بهذا في غير الاجماع القطعي منضما عليه وما

كفر منكره فجحده خلاف موافقة للحكمة اي في

حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم

اختلافها باختلاف تلك الى اواما مثل حرمة الخمر فانها لحكمة فيه

ليست في غيره فتمنى خلافه يحتمل ان يكون اراده تبديل حال

الاشخاص والازمان فان قيل الخمر باقية الى الان

يكون في النار يابس اي على تقدير كون الجارم عاصيا وقس

عليه الامن ومن قواعد اهل السنة وابتنى هذه القاعدة

انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر

ضروريات الدين مع ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض

متابعيه واما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين

كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع

لعدم اتحاد القائل ومطالعة علم الغيب اي اطلاعه

فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن ان له ريا من الجن

قال في الصحاح يقال له ري من الجن اي مس فالمعنى انه

تعلق وقربا من الجن ورئي على وزن فعيل ونابعة بالنصب

عطف على ريا وهو اسم لقرين من الجن فقال

انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون

اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى اي سبق

ولم يقع وقبل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا

قوله ليست من مقاصد الفن اجيب بانه لو سلم فلا يجب خروج جميع ما ذكر بعد الفراغ من المقاصد لجواز ان يكون لا يخلى عليك انه لا يدفع الاولوية او لا مانع من الذكر ان اتى القاصد

قوله ومن اصحابنا من قال يكفر المخالفين فانهم فضول من قال البعض الاخر من المعتزلة وجوه قوله ما ذكره في المنظور فيه اذ الباعث على خلق القرآن واستحالة الرؤية من المعتزلة فكيف يكون الكفر منهم فالاولى التفصيل فعليك بترجي الواقف والقاصد

قوله ان الطائفة ههنا ليست بحجة الشاهد حتى ينافي القاء الجن بل يفيد الاطلاع ويجوز ان يكون الاطلاع الى القاء الجن

قوله وهو اسم لقرين من الجن يقال لفلان تابعة اي قرين من جنسه والتاء للنقل من الوصفية قوله ما روي انه عليه الصلوة والسلام سئل من الكهان فقال ليسوا بشيء فقالوا يا رسول الله فانهم يجيء الشيء كما يقول احيانا بالشيء يكون حقا فقال عليه الصلوة والسلام تلك الكلمة من الجن يخطفها الجني فيقرها في اذن وليه قرار الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة

قوله فيه بحث لانا نقول قال الله تعالى في آية اخرى فانك من المنظرين الى الوقت المعلوم فقد علم الاستجابة قلت هو بحث الغ والكلام ههنا على ما في سورة الاعراف فافهم

قوله ان له ريا من الجن الخ اي مس فالمعنى انه تعلق وقربا من الجن ورئي على وزن فعيل ونابعة بالنصب عطف على ريا وهو اسم لقرين من الجن يقال لفلان تابعة اي قرين من جنسه والتاء للنقل من الوصفية قوله ما روي انه عليه الصلوة والسلام سئل من الكهان فقال ليسوا بشيء فقالوا يا رسول الله فانهم يجيء الشيء كما يقول احيانا بالشيء يكون حقا فقال عليه الصلوة والسلام تلك الكلمة من الجن يخطفها الجني فيقرها في اذن وليه قرار الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة

قوله ما ذكره في المنظور فيه اذ الباعث على خلق القرآن واستحالة الرؤية من المعتزلة فكيف يكون الكفر منهم فالاولى التفصيل فعليك بترجي الواقف والقاصد

قوله ليست من مقاصد الفن اجيب بانه لو سلم فلا يجب خروج جميع ما ذكر بعد الفراغ من المقاصد لجواز ان يكون لا يخلى عليك انه لا يدفع الاولوية او لا مانع من الذكر ان اتى القاصد

قوله ان الطائفة ههنا ليست بحجة الشاهد حتى ينافي القاء الجن بل يفيد الاطلاع ويجوز ان يكون الاطلاع الى القاء الجن

قوله ان له ريا من الجن الخ اي مس فالمعنى انه تعلق وقربا من الجن ورئي على وزن فعيل ونابعة بالنصب عطف على ريا وهو اسم لقرين من الجن يقال لفلان تابعة اي قرين من جنسه والتاء للنقل من الوصفية قوله ما روي انه عليه الصلوة والسلام سئل من الكهان فقال ليسوا بشيء فقالوا يا رسول الله فانهم يجيء الشيء كما يقول احيانا بالشيء يكون حقا فقال عليه الصلوة والسلام تلك الكلمة من الجن يخطفها الجني فيقرها في اذن وليه قرار الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة

قوله فيه بحث لانا نقول قال الله تعالى في آية اخرى فانك من المنظرين الى الوقت المعلوم فقد علم الاستجابة قلت هو بحث الغ والكلام ههنا على ما في سورة الاعراف فافهم

قوله وهو اسم لقرين من الجن يقال لفلان تابعة اي قرين من جنسه والتاء للنقل من الوصفية قوله ما روي انه عليه الصلوة والسلام سئل من الكهان فقال ليسوا بشيء فقالوا يا رسول الله فانهم يجيء الشيء كما يقول احيانا بالشيء يكون حقا فقال عليه الصلوة والسلام تلك الكلمة من الجن يخطفها الجني فيقرها في اذن وليه قرار الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة

قوله فيه بحث لانا نقول قال الله تعالى في آية اخرى فانك من المنظرين الى الوقت المعلوم فقد علم الاستجابة قلت هو بحث الغ والكلام ههنا على ما في سورة الاعراف فافهم

قوله ان له ريا من الجن الخ اي مس فالمعنى انه تعلق وقربا من الجن ورئي على وزن فعيل ونابعة بالنصب عطف على ريا وهو اسم لقرين من الجن يقال لفلان تابعة اي قرين من جنسه والتاء للنقل من الوصفية قوله ما روي انه عليه الصلوة والسلام سئل من الكهان فقال ليسوا بشيء فقالوا يا رسول الله فانهم يجيء الشيء كما يقول احيانا بالشيء يكون حقا فقال عليه الصلوة والسلام تلك الكلمة من الجن يخطفها الجني فيقرها في اذن وليه قرار الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة

قوله فيه بحث لانا نقول قال الله تعالى في آية اخرى فانك من المنظرين الى الوقت المعلوم فقد علم الاستجابة قلت هو بحث الغ والكلام ههنا على ما في سورة الاعراف فافهم

والاستحباب في امور الاخرة وبه يحصل التوقف بين الاباحة والحظر
اسيد الغفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة
والغفاري بكسر الغين المعجمة خسف بالمشرق خسف
المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض والضمير للحكومة
والفتيا بضم الفاء هي اسم كالفتوى ومعناه روي ان غنم
قوم فسدت ليلا ذرع جماعة محكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا
ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب شاة
يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل
الحرث ينتفعون بها ثم يرادون فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان
يكون التخصيص لكونه ما فهمه سليمان عليه السلام حق كما يشعر
قوله غير هذا ارفق وقد اجيب عنه اعترض عليه
بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادي
فلا تعويل على ان القياس عند الخصم يثبت الاظهر
لا تفرقة في العمومات اه اعترض عليه بانه ان اريد الفرق
بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تعويل وان اريد بالنسبة

الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة
فنقول الاول ان الله امر الملائكة اه الوجهان الاولان
يفيدان تفضيل رسل البشر اولا فاضل بالفضل بين آدم
وغيره لا تفضيل العامة وقد خص من ذلك بالاجماع آه
اما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد
تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة
فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني
اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى
من حمل الاول كيلا يكون كذب الخف قبل الوصول الى
شط النهر اشق واوخل في الاخلاص فيكون افضل
وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها للملائكة
في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يشتمل
فضل العمل فرجحنا قلت هذا
الادعاء مما لا يقبل فرجح الانبياء
وبه يظهر ان هذا الوجه يفيد
تفضيلهم فقط الفضل بالفضل
بوجه ما وانه لا فضل

اللهم وحمدك على آلائك والصلوة على افضل انبيائك
وخيرة اصفيائك وعلى آله واصحابه فاتحي اغلاق الملك وناشري الوية
والتابعين باحسان لاوليائك الحمد لغة هو
الوصف بالجميل مطلقا على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها
باللسان على جهة التعظيم قال في الكشاف بعدما قال هو الثناء
والنداء على الجميل من نعمة او غيرها واما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو
بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجميل الذي
ينبي عن تعظيم المنعم في مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام
خاصة سواء كان فعل اللسان او الجنان او الاركان واما المدح فمرادف
للحمد على ما يستفاد من سوق كلام الكشاف حيث قال الحمد والمدح
اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها وانكار فيه قيل
ان المراد التساوي لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح اعم
الفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقا
على الجميل مطلقا بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة
ويقال مدحت اللؤلؤ على صفائها وقال صاحب الكشاف في موضع
آخر منه كل ذي لب وراجع الى بصيرة وذهن لا يغبى عليه ان الاجل
لا يمدح بغيره وقد نعى الله على الذين ازل فيهم ويحبون

ان يحمدوا بما لم يفعلوا فان قلت فان العرب تمدح بالجمال وحسن
الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود
قلت الذي سوغ لهم ذلك انهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة
المنظر في الغالب يسفر عن مخبر مرضي واخلاق محمودة ومقبول
المثال الثاني ثم بل هو مصنوع ليس من كلام العرب والمشهور
ان اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشاف وجعله لتعريف
الجنس بناء على انه المتبادر الشائع في الاستعمال لاسيما في المصادر
وعند خفاء قرائن الاستغراق او بناء على ان اللام لا تفيد سوى
التعريف والعهدية في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذن
لا يكون ثمه استغراق وصرح في الكشاف بان في قوله الحمد لله
دلالة على اختصاص الحمد به تعالى بناء على ان المعرف بلام الجنس
اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس في الحمد لله
يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن
التفتازاني على شرح التلخيص فهو يفيد ما افاده الاستغراق
لان قصر الجنس على شيء يفيد قصر جميع افراده عليه وهو ظاهر بل
هذا ابلغ من الاستغراق اذ لا دلالة فيه على القصر الا ان يجعل
اللام الجارة للتخصيص فحاصل معنى قوله الحمد لله ان كل
حمد من كل حامد وانه اجرى على عبد الله تعالى فهو له لانه مبدع
الكل ومخترعه ومن مدح نقشا غريبا او دائرة عجيبة فهو راجع
الى مدح النقاش ونعم ما انشده القتبي اذا الحسن اثنيا
عليك بصالح فانت كما نثني وفوق الذي نثني وان جرت
الالفاظ يوما بمدحة لغيرك انسانا فانت الذي نعني او جميع
المحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمدة وهي ما يحمد به من الصفات

الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والتمتاهل للحمد على الحقيقة
هو الله تعالى في تعقيب التسمية بالتحميد اه ذكره بعد قوله
بعد ما تيمن بالتسمية لانه لا فائدة في تعقيب التيمن بالتسمية
بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد والمتمال بالحمدي
الابتداء اي قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله تعالى
فهو ابتر وقوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله
فهو اجزم لكن الامتثال بهذين الحديثين بجمع ايقاع التسمية والتحميد
بالابتداء اسوة كما ما بالتعقيب المذكور او لا يخفى ان الاقتداء والعمل
بما شاع وذاع وقع عليه الاجماع بل وقع عليه الاجماع وما وقع في
بعض المصنفات من ترك الكتبة لا يدل على الترك وما توهم
من تعارضهما وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من الابتداء المذكور
الحقيقي وليس له زمان سيم ويجري فلا يمكن مقارنته لامرين
مرتبين اصلا فلا بد اما من جعله ابتداء اضافيا ولا شك
انه الاستعانة بشيء الا بناني الاستعانة بما خر اي يمكن الاستعانة
بشيئين او اكثر في آن واحد قبل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء
بامرين في الابتداء استعانا بهما وذلك لم يكن بين الاستعانتين تنافيا
وههنا كذلك لانه الابتداء استعانا بالتسمية بوجه فرآن التلفظ بالبسملة
دون الابتداء استعانا بالتحميد وبالعكس انتهى كلامه ويمكن ان يقال
معنى الابتداء استعانا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كونه المبتدئ بحيث
كانه وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء استعانا
بامرين الابتداء استعانا بآخر هذا المعنى ملتزما في آن واحد ايضا
فان قيل انه يسلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد لم لم يسلم ذلك
في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لما ذكره تامل وههنا

قال بردانه كان الله تعالى يكون مستاهلا لحمد كذلك يكون غيره مستاهلا له فلا يرد
الحمد مقصورا على الله تعالى كما توهمه بعض المتقدمين في الكلام والمقصود ذلك
محمد الهدى

يعني لم يقل وفيه بارجاع الضمير الى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد بل قال بالتحميد
لانه لو قال لزم ان يكون للبسملة مزية اصلا في ذلك التعقيب فيتيمن
مع انه تعالى لانه تعالى لان التيمن للناقص المحتاج وهو غني لا يحتاج
محمد الهدى

قوله لكن الامتثال الخ وقول ابن حجر على قول الخيالي وعمل بالحديثين
قوله وههنا بذكر البسملة اقول والحمد لله تاييد لان على الحاشية التفويه
من جانب الخيالي المكتوبة على قوله في تعقيب التسمية بالتحميد لما بان فيه
من امور الاول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع البسملة
بالتحميد في الاول الابتداء بما شاع وذاع في الثاني الاقتداء باسلوب الكتاب وفي
الثالث اقتداء بالحديثين ليست للخيالي كما لا يخفى بل الظاهر الصريح
من قوله ان الاقتداء والتعمل والامتثال كلها بتعقيب وان اكملت
ان يقال ان في ضمن التعقيب ذكر البسملة والحمد لما تقدم
محمد الهدى

في كلام الخبيصي ركاكة لكن يمكن ان يقال ان التعقيب المذكور يقتضي معقول
الجمع فالامتثال وجه الجمع التضمني والاقتداء والنقل المذكور اما توجيهان
لتعقيب المفرع فلا تنبار
محمد الهدى

قوله بمعنى على اجعل التسمية والتحميد خارجا عن الشروع فيه والمراد من
التعقيل بمعنى جعلهما داخلتين فيه فتدبر فانه
محمد الهدى

قوله بانه لا يخفى ان الاستعانتين لا بد منافاة لان قوله كما شاع
قيد الاول وهو قوله ان ابتدا استعانا بالتسمية لا ان المراد سوى الاول
ان يكون الابتداء آنا ما متصلا بآن التلفظ وينقطع بانقطاعه والمراد
من بدء القول ان يقع اول التلبس بها حاصلا في آن التلفظ ولا ينقطع بل
يستمر الى آخر الامر المشروع فيه
محمد الهدى

قوله نظر كان زيدا اذا كان قد ركب امس وجاءك اليوم يلزم على هذا ان
ان يصح ان يقول جاءني زيد راكبا ولا يقدم عليه عاقل فتامل
محمد الهدى

قوله اقول ذكر الدواني هو عدم تسليم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد
ما يدل عليه فيما قوله لان ابتدا استعانا بالتسمية بوجه فان التلفظ
بالتسمية دون الابتداء استعانا بالتحميد فهذا الترديد من الخبيصي غريب
وفعله تنافي ضعف الترديد بقوله تامل
محمد الهدى

قوله ان قيل ان اللام في تنافي الابتداء بين لا في تنافي الاستعانتين
ما ذكرتم ايضا الفاعل لم يجمع معهم تنافي الاستعانتين مطلقا مع انه قيد
فيه بارادة الحقيقي
محمد الهدى

النظر بتوجه ايضا على تقدير جعل الباء للملابسة اذ المقصود انه الابتداء
ملابسا بامر لا يجامع الابتداء ملابسا بامر آخر في آن واحد وههنا ابتداء
الكتاب ملابسا بالبسملة يوجد فرآنه التلفظ بها دون الابتداء ملابسا
بالتحميد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع ايضا بمثل التاويل المذكور
وههنا يقال معنى الابتداء ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدئ
بحيث كانه قد وقع منه الملابسة بهما وآنه كانه قبل الابتداء
ولا يخفى انه الملابسة تعم وقوع الابتداء الى قوله فيكون آن الابتداء
آن التلبس بهما ينبغي انه يوجه العموم بالتامل وذكر المذكور لكن قوله
بلا فصل لا حاجة اليه ح ونقل عن بعض من يعتد بهذا البحث
انه يعني انه الملابسة على معنيين احدهما المقارنة والمصاحبة والاجتماع
ان تفعال وامرا وههنا هو المعنى الثاني فعلى هذا يكون معنى آنه وقوع الابتداء
آنه ذكر الحمد بل آنه ذكر النعمة من الحمد لله او الحمد لله فيصدق على ذلك
الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس مرتبط بالحمد لله وهو مرتبط
وبالبسملة لانه الحمد لله متصلة بالبسملة بمعنى انها ذكرت
عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة
لانه آن وقوعهما واحد والصعوبة التي يرى في هذا المقام مناسبة
لمن اخذ الملابسة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفا لانها اذا اخذت
بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لانه الشيء
الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن
الابتداء آنه التلبس بهما انتهى وفيه انه يكون الملابسة التي هي معنى
الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين
على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدئ او المبتدأ بالبسملة
والحمد لله لا ملابسة الابتداء بهما وبذكره قبل الابتداء بلا فصل

الابتداء ملابسا بها الابتداء حال كون المبتدئ الخ

وايضا لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء باسمي الخ وجه الخفية على ما لا يخفى

آنه على الاول عبارة عن ابتداء الحمد والثاني عن ابتداء البسملة والتسمية وعود الضمير
الى الشيء الاول

فاعل ابتداء المبتدئ اسم فاعل او مفعول تامل
محمد الهدى

على ما نقل عنه رحمه على قوله فساطع حجته من قبيل اختلاف سياب من قوله
فالمعنى بحجته اى طلعته فيدل على سطوع جميع حجته ومعنى كونه من ذلك
القبيل انه اضافة بمعنى من بناء على مذكور فى كتب النحو فى ذلك
المثال ونقل عنه ايضا وانما يحمل على ظاهره كلوه عن هذه الفاء
الجليلة مع انه التخصيص فى الصدر والتعميم فى الاخر باضافة حجج
الى ضمير النبى عليه الصلوة والسلام مما يستنكفه الذوق السليم انتهى
واضافة الحجج الى النبى عليه السلام يستلزم تأبده بغير اى طلعة
لانه حجة لكل شخص مؤيدة له البتة مع انه الصدر يخصص التأبد باى طلعة
والكلام فى واضح بيانه كهو فى ساطع حجته او على تقدير ما فى نظم
الكلام قبل الفرق بين التوهم والتقدير انه التوهم حكم العقل بواسطة
الوهم بانه اما مذكورة فى نظم الكلام لانه كيت اما اذكر كها فى نظايره
وانه كانه هذا الحكم كاذبا والتقدير حكمه بانها مقدرة ومراده فى المعنى
وهى كالملفوظة بطريق تعويض الواو عنها اشارة الى جواب
سؤال مقدر تقديره انه يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حيث يكون تقدير
الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع فى كلامهم
فى فصل الخطاب بل غير صحيح وحاصل الجواب انه تقدير الكلام اما كون
كذلك اذا كانه الواو لم تؤيت بها بعد حذف اما عوضا عنها مع ان
جمع اما مع الواو واقع فى عبارة المفتاح فى اواخر فن البيان حيث قال
واما بعد فانه خلاصة الاصليين الى وتردد بعض الفضلاء فى انه اهل بين
الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنه ايم لا واحبا حظ العلى
السبكى فى جمعه بين الواو واما فى عبارة المفتاح واعلم ان الواو
انه كانه عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها فغير
اشكال فالجواب الاول هو الاولى وامر المناسبة سهل

قوله تاويل مذكور لا يخفى ان ارادة على كون جميع حجج عليه السلام ساطعة مبنية
على عدم اقتضاء التأويل المذكور على اضافة الصفة الى الموصوف كما هو
قول الكوفيين كما يظهر عنه المراجعة الى كتب النحو

ان قلت ما وجه توهم القائل فى كلامه هذا الكلمة اما مع عليه بانه اما اتى بها فيما
ولم يؤتوا ولم تذكر وقوعها مستصحبة به فى المثال واثرت
فيه ايجابها بذلك توهم انه لا يخلو عنها اتى بها او لم تؤت فنبه
كونها مقدرة بنوع ظاهر وهو ثبوت الوجود فى الثانى ولو تقدر
ولزم العمل فى الظرف بخلاف الاول هذا

لان الواو العطف الذى هو لا يصال الآتى للسابق واما للقطع بينهما
فاجتماع اذ فى الاتصال والانفصال مما لا ريب فى استحالته

ذكر بعض المحققين انه اذا قصد ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة
لا يقول اما حجته فنجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد
الضم اما واقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده قول خلاصة وكذا اذا
لا يدل من الانتصاب او فصل الخطاب كما قيناه فلا يجوز

هو الموفق لكل سبيل

فان قلت اولا على الشارح ان العقايد اى الاعتقادات الاسلامية جزء من علم الكلام الذى هو مجموع التصديقات لمسائل مخصوصة والمراد بها المعتقدات بالاعتقادات المذكورة وبالكلام مجموع المسائل المخصوصة وحمله على الملكة لا وجه له اذ الكلام العقايد جزء من الكلام وبعضه ولكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشئ اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الذى هو اساس العقايد على شئ اصن مسائل علم الكلام الا على المسائل الاعتقادية مثلا لا على غيرها من المسائل الغير الاعتقادية منه فلا يكون الكلام تمام علم الكلام الذى هو مجموع التصديقات اساسا للكتاب ولا سائر العقايد بل بعضه الذى هو المسائل الاعتقادية فالمسائل الاعتقادية اساس الكتاب والكتاب اساس العقايد التى هى تلك المسائل فيكون تلك المسائل اساسا لنفسها بهذا المعنى تدبر ان يراد بالعقايد المعتقدات وبالكلام المسائل والاعلى تقدير ان يراد بالعقايد الاعتقادات وبالكلام التصديق بالمسائل اذ لا يتوقف الكتاب على شئ اصن اجزاء علم الكلام الا على الاعتقادات المتعلقة بالمسائل الاعتقادية لا على سائر التصديقات فلا يكون تمام علم الكلام الذى هو مجموع التصديقات اساسا للكتاب ولا سائر العقايد بل بعضه الذى هو التصديق بالمسائل الاعتقادية وقد كان الكتاب اساسا لذلك البعض اذ هو المراد بعقايد الاسلام فيكون الاعتقاد بالمسائل الاعتقادية اساسا لنفسه وان قلت ان الاساس للشئ اساس لذلك الشئ فالكلام اساس العقايد لان الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس العقايد قلت اولا من قبل الشارح المحقق ان الكلام اساس اساس العقايد لان الكتاب اساس العقايد والعقايد جزء من الكلام واساس الجزء اساس الكل فاساسها اى فاساس العقايد التى هى جزء من الكلام اساسه اى اساس الكلام الذى هو الكل فالكتاب كالكلام اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب ولا تختص بالكلام مثل القرينة الاولى فليس فيها ترق فى المدح بالنسبة الى الاولى قلت اولا من قبل الشارح المحقق المذكور من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع لانا نمنع انه مع تعذر ذلك يكون الشئ اساسا لغيره فى ان هذا لا يستلزم توقف الكتاب على تلك المسائل ظاهرا لامحال لانكاره ومنعه وكونه مسلم الحصر المذكور فالعقايد بحسب اعتقاداتها يتوقف على الكتاب بالتوقف على العقايد التى هى جزء الكلام لا بحسب ذواتها فيكون ذات العقايد التى هى جزء من علم الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس اعتقاد العقايد لا اساس ذوات العقايد فلا يلزم اساسية ذات العقايد لاعتقاداتها لاساسية ذات العقايد لذات العقايد ولا اساسية اعتقاد العقايد لاعتقاد العقايد حتى يلزم اساسية الشئ لنفسه وقلت ثانيا من قبل المحشى المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالذات لا مطلق الاساس حتى يتناول الاساس بالواسطة ايضا فالمراد ان الكلام اساس بالذات لاساس العقايد بالذات وليس الكلام اساس العقايد بالذات بل بواسطة الكتاب والكتاب ايضا ليس اساس الكلام بالذات بل بواسطة جزئه الذى هو العقايد فلا يكون الكتاب اساسا بالذات لاساس العقايد بالذات فالقرينة الثانية لا تشمل الكتاب وحاصل هذا الجواب منع قولك ان الكلام اساس العقايد ويدل على المنع استدلام الدليل الذى اشار بقوله لان اساس الاساس الخ وكذا منع قوله والكتاب اساس الكلام على الوجه المذكور لكنه لا يخفى انه اذا كان المراد بالاساس الاساس بالذات كان كون الكلام اساسا لعقايد الاسلام فى حيز المنع اذ فى افادة ما ذكره المحشى فى اصل الحاشية اية اشارة الى ما فى منع الحصر واذ عا ان المتبادر من اساس الشئ الاساس بالذات فالكتاب اساس للكلام لانه ليس اساسا لنفس الكلام وكلا بل لبعض مسائله وان سلم ان اساس الفن امر ما يتوقف هو عليه وما يتوقف بعض مسائله عليه فالكتاب اساس العقايد من حيث الاعتقاد لا اساس ذات العقايد والعقايد من حيث الاعتقاد ليست جزء من الكلام حتى يكون اساسها اساس الكلام بل هى من حيث ذاتها جزء الكلام فلا يكون الكتاب اساسا للكلام ولو كان فانما يكون اساسا للكلام من حيث اعتقاد جزئه والكلام اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقايد من حيث هو اساس وعلى هذا فلا وجه لقوله فاساسها الكتاب اساس العقايد من حيث الذات لان الكلام اساس العقايد من حيث الذات فى الثانى باساسية العقايد للكتاب ولا مدخل له فى سؤاله كما يظهر فى التقرير اللهم بتجاهل ينبغى ان يترك ويقول بدل قوله والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد او فالكتاب انما هو بالقياس الخ لانه مدار الجواب ليتفرع عليه قوله فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس وبعض قوله فليتامل

مولانا خادم الدرس

قوله فان قلت الخ لا يكون السؤال الاول على الشارح متينا ويحتمل ان الشارح قد قصد ايراد النكتة التى ذكرها المحشى فى الفقرة الثانية من التوقى فى المدح فيرد السؤال الثانى عليه ايضا ويحتمل عدم قصده ذكر تلك النكتة فلا يرد عليه ما ذكر المحشى نعم على هذه النكتة مرضية لا يرد عليه البتة فلذا نسب السؤال الثانى اليه

محمد صادق

قوله خصوصا الخ الاستثناء عائد الى ذكره هو وجوب استفادة العقايد من الكتاب والسنة والاعتداد بها وجوبا توقفيا على المسائل الكلامية لم يعلم ولم يجز ان ذلك الاستفادة بالواسطة ولم يتبين توقفها عليها مطلقا فضلا عن التوقف بالذات

محمد صادق

قوله فاساس الكتاب الخ توجيهه ان اساسية الكتاب بهو تسليم الحصر المذكور هو ذات العقايد التى هى جزء الكلام فيكون الكلام اساس اساس العقايد من حيث هو اساس اساسها من حيث هو اساس فانه اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاساسها من حيث هو اساس فلا يرد ان التقرير بين التقريرين فرقا واضحا او رد هذا القول يؤيد ما قلنا اشارة الى ما فى منع الحصر واذ عا يقول بل ينبغى الخ

محمد صادق

قوله اذ لا يلزم معرفة توقفها انه كما ان عدم ذلك دليل على انتفاء العلم بالاساسية فكذا عدم العلم بالتوقف دليل على انتفاء العلم بالاساسية فلا يلزم من عدم العلم بالاساسية العلم بعدمها فضلا عن العلم بعدم الاساسية والملازم باطل والملزوم مثله

محمد صادق

قوله نعم لا يخفى معارضة الخ يعنى قولك انا نمنع ذلك دليل على انا نعلم بالاساسية بمعنى العلم لا غير فانك لا تقدر على اثبات الاساسية بمعنى العلم غير الاساسية بمعنى عدم العلم فلا يصح ان يقال لا نسلم عدم العلم بالاساسية بمعنى عدم العلم بها لانا نقول عدم العلم بالاساسية بمعنى العلم بعدمها ايضا دليل على انا لا نعلم اساسية العقايد للكتاب بمعنى العلم فالقرينة الثانية تختص بالكتاب لانها تنفى العلم بالاساسية بمعنى العلم بالكتاب

محمد صادق

قوله فاساسها الكتاب الخ يعنى ان الكتاب اساس العقايد من حيث الاعتداد بها لا من حيث الذات فالكتاب اساس لاساسها من حيث الاعتداد بها لا من حيث الذات فلا يتم قولك ان الكتاب اساس اساسها من حيث هو اساس

محمد صادق

قوله اساس نفسه لا يعنى كون الكلام اساسا لنفسه بل يعنى كون الكتاب اساسا لمسائله الاعتقادية التى هى عقايد الاسلام بعينها يعنى المبنى فى الحقيقة هو المسائل الاعتقادية من الكلام فيكون الكلام اساس العقايد يقتضى كون الشئ اساس نفسه

قوله وكون الكلام اساسا الخ استثنافى تقرير انه اذا كان العقايد من الكلام والكلام اساس العقايد يلزم ان يكون اساسا لنفسه لكن التالى باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان المركب انما يبطل ببطلان جزئه او ببطلان اكثر اجزائه والاول هو المدعى والثانى باطل لان الكلام حق بل اكثر قضاياه حق وانما الباطل بعض قضاياه فيلزم استعمال القرينة الثانية فى البطلان

مولانا الاستاذ فاضل

قوله وانما المتبادر الخ لما ان الكلام يحتمل ان يكون منع الكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد وتوجيهه ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر انما هو الكتاب اساس العلم بحسب الذات لا بحسب الذات كما قيل ويحتمل ان يكون منع الصغرى ان المراد بالذات ما يقابل الواسطة وخلاصه ان الكلام اساس العقايد اذ المتبادر انما هو الكلام اساس العقايد بالواسطة لا بلا واسطة فلا نسلم ان الكتاب اساس العقايد بالذات فلا نسلم ان الكتاب اساس العقايد بالواسطة لانا نقول ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر انما هو الكتاب بواسطة انه اساس العقايد التى هى اجزاء الكلام فلا ضير والاخير للحقير وخير الامور اوسطها

عبد الرحمن الدرس

لبعض مسائله وانه سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد
والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون
اساسا للاساس نعم من حيث هو اساس فلبث على انتهى كلامه وفيه
ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشئ اساسا للاخر
ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاغراض لعدم ارتهانها
بالتامل اولها التفصيلية مثل قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث في بيانه قولنا العالم حادث كذا نقل عنه جزر
مستداي من هذا العلم وهو الكلام اشارة الى فائدة من فوائده
نقل عنه لان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به هما متحدان
بالذات قال العلامة التفتازاني في شرح تلخيص الجامع الدين
اعني الجزاء والطاعة والملة اعني الطريقة التي تتبعة من النبي عليه السلام
المغيرة لوضع الهي سائقة الى الخيرات الحقيقية والسعادات
الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي عليه الصلوة
والسلام لظهوره فيه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له وقال
الفاضل الهمداني في شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة
والدين ان الملة لا يضاف الا الى النبي عليه السلام الذي تسند اليه
نحو اتبعوا ملة ابرهيم ولا تسند الى الله تعالى ولا الى آحاد الامة بخلاف
الدين تامل لكونه اظهر فيكون بمنزلة عطف البيان
وطي الكشيح كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشئ
والمحترز عنه يطوي عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى
طاويا الكشح في المقال عن الاطالة امرا مفتاني مقالي عنها وتحوير
ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة تخييلا ومرشحا وتوجيهها ان
يقال شبه في نفسه المقال بحالة كشيح فاثبت الكشيح له تخييلا وترشيحا

اعني الجزاء والطاعة والملة الظاهر كون هذه الامور الثلثة متعاطفة وبيانا لما وضع له الدين
فلا كان الكيفيتان الاوليان بديهيتان لم يفسرهما وفسر المعنى الثالث المعرفة بالملة لنظريتها وايضا
الظاهر كون الدين مبتدا وخبره جملة تضاف الى الله تعالى وايضا الظاهر كون اضافة الدين الى الله
الثلثة باعتبار المعنى الذي يراد فيه الملة وهو الطريقة الثابتة في المبين في كلام التفتازاني فتامل
الدين بالمعنى الثالث الى الامور الثلثة ولم يبين كيفية اضافته بالنسبة الى الاستعمالين في المعنيين
الاولين ولا اضافة الملة التي هي مرادفة للدين بالنسبة الى المعنى الثالث ولا اضافة الجزاء والطاعة
اللذين كل منهما مرادف للدين احدهما بالنسبة الى المعنى الاول والثاني بالنسبة الى المعنى الثاني فتدبر

بطي الكشيح كناية عن الاعراض في المقال عن الاطالة ههنا
ولما تعدد المتبوع اما جواب سوال مقدر وهو انه يقال لما كانت البدل
او البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في اخره لان كل
منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر
كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه الجملة الثانية
انا بالله الخ يعني على تقدير تقوم الوكيل هو خبر على المخصوص بحذف
كما في قوله تعالى نعم العبد فيكون من عطف الجملة الفعلية الانشائية
على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب المخصوص
وجهين احدهما انه يكون مرفوعا بالابتداء ويكون الجملة الانشائية
التي قبله خبره والثاني انه يكون مرفوعا بانه خبر مبتدا محذوف
على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فيكون مما نحن فيه من عطف
الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على
التقدير الثاني واما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها
لا تكلف سوى حذف المخصوص انا والتوكل فيه اينما يريد
الاشكال فرعطفه على ما عطف عليه لانه اخبار جوابا واخبارا بخبر
انه يغتفر عطف القصة على القصة فيه نظرا ويعتبر في عطف القصة
على القصة التعدد في المعطوف عليه والتعدد وههنا قائل
السيد الشريف الجرجاني قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف
وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا والجملة
الجملة على الجملة وقال قدس سره وقال صاحب الكشاف في موضع
آخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له سبب كل
من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف لهم اي
الله منين نهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني انه

ليس من عطف الجملة على الجملة ليطلب بهنا مناسبة الثانية
مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض اخر
فالمقصود بالعطف هو المجموع وشرط المناسبة بين القصتين
فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن ولا يشترط
المناسبة بين جمل القصتين وقد حقق بعضهم بانه نظير قالوا بقال
في عطف المفرد على المفرد في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن
من ان الواو الثانية لعطف مجموع القصتين الاخيرتين المقابلتين
على مجموع الاوليين المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر وحده
على واحد من الاوليين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات
ذلك صح في الجمل ان يكون الواو لعطف قصة اي مجموع جمل على قصة
اخرى اي مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى اي هو نعم الوكيل
على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور فيكون جملة
اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص
في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ اي قبله
على احد الوجهين فلا حاجة الى التقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد
المناسبة في التقديم والتأخير وحينئذ اما على الوجه الاخير وهو كون
المخصوص خبر المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه فيما
محل من الاعراب اي فيجوز ان يكون معطوفا على خبر بنبأ تقديمه
معنى يحسبني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي رد الشارح
كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى
اعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه الجملة التي لها محل من الاعراب
واقعة موقع المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعليه
كما صرح به الشريف درس سره في حاشية المطول ويدل عليه

الانشاء على الاخبار فيحاله محل من الاعراب او كل واحدة من جملة
حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل فمحل النصب بانه مقول قالوا
وقد عطف الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة
اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو
مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بانه يكون المقول قبل الحكاية
هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان
هذا الواو من الحكاية اشار قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لان من الحكي
اذ لا مجال للعطف اه ولما كان ههنا مظنة توهم اختصاص هذا الجواز
بما بعد القول وجه لاولالة على المطلوب بقوله وليس هذا مختصا
يحتمل ان يكون الواو من الحكي بتقدير لبثت في المعطوف
انه بعد التأويل الذي ندعيه بعض الفضلاء بعيد غير ملتفت اليه وهو
قلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بانه لما
كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة معتد بها يحسن
العطف بينهما وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ايضا لان المعنى
وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مودى قولهم ونعني نعم الوكيل فهذا
بعد ايضا يصح ان يكون مقول القول فيحتاج الى تأويل
او عطف على الخبر المقدم اي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله
انه قلت لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبرا لوجوب تقديم المبتدأ على
الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة حتى
التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ ابطل اصل الاستدلال واما
العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ
يبطل دلالته على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيحاله محل من

قطع قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل اي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيحاله محل من الاعراب او كل واحدة من جملة
حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل فمحل النصب بانه مقول قالوا وقد عطف الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة
اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بانه يكون المقول قبل الحكاية
هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذا الواو من الحكاية اشار قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لان من الحكي
اذ لا مجال للعطف اه ولما كان ههنا مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وجه لاولالة على المطلوب بقوله وليس هذا مختصا
يحتمل ان يكون الواو من الحكي بتقدير لبثت في المعطوف
انه بعد التأويل الذي ندعيه بعض الفضلاء بعيد غير ملتفت اليه وهو
قلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بانه لما
كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة معتد بها يحسن
العطف بينهما وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ايضا لان المعنى
وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مودى قولهم ونعني نعم الوكيل فهذا
بعد ايضا يصح ان يكون مقول القول فيحتاج الى تأويل
او عطف على الخبر المقدم اي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله
انه قلت لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبرا لوجوب تقديم المبتدأ على
الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة حتى
التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ ابطل اصل الاستدلال واما
العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ
يبطل دلالته على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيحاله محل من

الاعراب او ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخبارا والعطف
على الخبر المقدم يبطل طريق كونه الواو من الحكاية لان من الحكي ويكون
من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمن حسبنا معنى يجبنا
واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال السؤال الاستدلال وكون كل
منهما من عطف الجملة على الجملة ثم انه حسن المقال المذكور
بدون التقدير ممنوع اه يعني انه حسن قولنا زيدا بوه عالم ولا اجهل
بدون تقدير المبتدا اي وهو ما اجهله مع تمكين ان يقال الجواز كاف
في الغرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان يكون
هذه الواو استينافية وما الذي ألجأهم الى الحمل على العطف وركوب
هذا الشطط

للحكم معانٍ ثلثة الاول عرفي والثاني مصطلح
المتقدمين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح
لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي تم اعلم
ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية بالايجابية
في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتاخرين فهي النسبة
التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب قول الحسن
ايجابا او سلبا ليتعين بها المراد بالنسبة التامة الخبرية
لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مبني على
ان النسبة هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب
لانه الحكم على تقدير كون النسبة التامة ليس هو ادراك
وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراكها تفهيما على وجه الاذعان
ايجابا او سلبا وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم
به ولم يتعرض لها تفهيما وخطاب الله يطلق الخطاب في اللغة
توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل عنه الى ما يقع به التنبيه طلب

اي الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الازلي
ومعنى تعلقه بالفعل كما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
يتعلق بجميع الافعال فدخل فيه الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام
كالمباحة فانها وقوع الاربع من الف وخرج خطاب الله تعالى المتعلق
باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء او التخيير يخرج عنه
الفصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة
باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاما
فانه تعلق الخطاب بالافعال فرع القصص والاخبار عن الاعمال
ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك
للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو
الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة كالوجوب والاباحة
ونحوهما من الندب والحرمة والكراهة اقسام الحكم بهذا المعنى هو
مثل الايجاب والتحريم لامثل الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل
انما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح
بين الفقهاء انما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما انما
هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب اي ما به التخاطب
واما بناء على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة
والحكم هو الايجاب والتحريم وغيرهما واما مبني على ما ذكره بعض
المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار مثلا ان الايجاب هو نفس قولنا افعل وليس
للفعل منه صفة فان القول ليس لتعلقه منه صفة بالتعلق بالمعدوم
وهو اي ذلك القول اذا نسب متعلقه الى الحاكم ليسمى ايجابا

الايجاب والتحريم هما من اقسام الاقتضاء كيفية تتعلق الخطاب اي الحكم به من حيث
فانهما من اقسام الحكم بهذا المعنى

هذا اذا لم يعتبر لا تعرض عدما ان الاستدلال من ذلك الفاضل كما اعترف به بهذا الحسن آنفا انما هو على جواز عطف الانشاء
على الاخبار فيحتاج حمل حسن على ما ذكر اولا وقد يمنع في انا لو سلمنا ان المراد من الاخبار ما لا يتناول الانشاء
على الخبر المقدم وهو حسبنا بلا ملاحظة التضمن كما يبطل الطريق المذكور يبطل اصل الاستدلال ايضا لكون التركيب حينئذ من عطف
الانشاء على المفرد كما اعترف به غفله لان الاخبار انما يتحقق بعيدا ويقال ان اردت من الاخبار ما لا يتناول الانشاء
فهذا كانت او موزا لكن هذا التوجيه مما يجيء السمع وابراهه الآذان

من عطف الجملة على الجملة اخبارتين فانا نتضمن حسبنا معنى يجبنا ليستقيم
كون الواو حينئذ عاطفة بل هذا يكون الكلام من عطف الانشاء على الاخبار
ليبطل كون الواو من علامة الحكي فقط ولا يبطل اصل الاستدلال
فلا يصح قوله واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال اصل الاستدلال ويمكن الدفع بانا نختار تضمن
سوان التعطوف على الخبري حكم خبري كما يجب حمل الانشاء اخبارا من التأويل المذكور
يجب في عطفه على الخبر ايضا لانا نقول المذكور يكون سواء ان جملة فلا يكون
من عطف الجملة اصلا الا ان يقال المراد بانا تأويل بمقبول التأويل بما يخرج عن
الانشائية الا تخصيص بالمقبول فيقبل بتعسف ثم نقول فرضه تم الكلام ولم يظهر
الرام الواقعة الوقوع في حل المقام

اقول المراد من الحسن الجواز وعدم القبح او هو الراجح في الحكي وسنة النبي
وسنة النبي هو عدم موت وقوعه عن يوثق بكلامه ولم يذكره وما كان
النبي الجد مستقلا للظهور فلعل وجه الامر بالتامل هذا

قوله الثاني ان يقال انا لا نسلم انحصار الواو في الاستينافية بل هي عاطفة
كثيرة العدم والحذف في الصلات الجيدات وقد ذكر ما لك انه لا يحذف الا ما
اثبات العدم الاصلي بقيد مثبت الجيدات والا فالاصل في الواو ان يعطف بها
ارباب منع الجواز منه

قوله الثالث ان يقال انا لا نسلم انحصار الواو في الاستينافية والعاطفة
بل هي للحال ايضا كما في قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
بتاء الخطاب وقد ذكر ما لك انه لا يحذف الا ما كان
في حذفه اثبات العدم الاصلي بقيد مثبت الجيدات والا فالاصل في الواو ان يعطف بها
كثيرة العدم والحذف في الصلات الجيدات وقد ذكر ما لك انه لا يحذف الا ما كان
في حذفه اثبات العدم الاصلي بقيد مثبت الجيدات والا فالاصل في الواو ان يعطف بها
ارباب منع الجواز منه

قوله الرابع ان يقال انا لا نسلم انحصار الواو في الاستينافية والعاطفة
بل هي للحال ايضا كما في قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
بتاء الخطاب وقد ذكر ما لك انه لا يحذف الا ما كان
في حذفه اثبات العدم الاصلي بقيد مثبت الجيدات والا فالاصل في الواو ان يعطف بها
ارباب منع الجواز منه

قوله الخامس ان يقال انا لا نسلم انحصار الواو في الاستينافية والعاطفة
بل هي للحال ايضا كما في قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
بتاء الخطاب وقد ذكر ما لك انه لا يحذف الا ما كان
في حذفه اثبات العدم الاصلي بقيد مثبت الجيدات والا فالاصل في الواو ان يعطف بها
ارباب منع الجواز منه

قوله السادس ان يقال انا لا نسلم انحصار الواو في الاستينافية والعاطفة
بل هي للحال ايضا كما في قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
بتاء الخطاب وقد ذكر ما لك انه لا يحذف الا ما كان
في حذفه اثبات العدم الاصلي بقيد مثبت الجيدات والا فالاصل في الواو ان يعطف بها
ارباب منع الجواز منه

واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل بسمر وجوبا فهم يجعلون اقسام
الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم مرة اخرى وهذا كقول
الشيخ ابى على بن سينا فى الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد وبالعرض
انسان فتامل فيه كذا فى التلويح وانما عم الفعل الاعتقاد ايضا
على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعنى ان الظاهر ان الفعل
مقابل للاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب
لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظن ولو تكلفنا
وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم الاخصاء لعدم تعلق شئ منها
فى الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق
الى الفهم فكذا الحال فى قسيمه وقرينة فلا يتعلق الى المنافى بان
معنى التعلق فى الثانية كونها من المعلومات لاحد جانبى تلك الاحكام
على انه يجاب بانه الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية البداهة فالتعبير عنه
بما يتعلق به فى غاية الركاكة واستدراك قيد الشرعية
او بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لا حاجة الى ذلك
القيد اللهم الا ان يجعل او استثنى من استدراك قيد الشرعية
اى على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى او ان تاكيد فى الثانى
اى قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك او يجعل التعريف
للحكم الشرعى على الاطلاق الحكم فحينئذ لا حاجة الى الحمل على التجريد او التاكيد
وكل منها تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة فى الحمل على
هذا المعنى فالمراد اما المعنى الاول نقل عنه وبويده قوله
فيما سيجئ واعلم انما يفيده معرفة الاحكام فانه المراد بالحكم هناك هو
المعنى الاول فتطف او لا معنى لافادته معرفة التصديقات
وحينئذ يجعل المعنى عبارة عما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف

وهو اما قائم الصفة الواحدة بالذات بمجلين مختلفين واما حال شئ على شئ
بمعنى اتصاف الاول بالثانى وعلما ظاهرا بالنظر الى كذا نقل عنه ويكون مرادا
بحتمل ان يكون مراد ذلك القائل ان ههنا امرا واحدا بالذات والماهية لكنه
متعدد بالاعتبار الى انقسام خصوصية ما فان الحيوانية بما هى بالانسانية مثلا
امر واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بالاعتبار الى انقسام الخصوصية الى تفصيل
هذا الاعتبار فى محال متعددة فالجواب من هذا هو الجواب من ذلك

يعنى خطاب الله تعالى من حيث انه يتعلق بالاعتقاد والتامل

فانه يجاب فى الكلام عن وجوب النظر او عن وجوب معرفة الله تعالى بما
قوله فانه يجاب اى عن علم الكلام بما يتعلق بالوجوب فى غاية البداهة اذ قد
سبق ان العلم المتعلق بالالهيات هو علم التوحيد والصفات فى قوة التعريف
المنطقى للعلم كما عرفت ان التعريف يلزم فيه ان يكون اخفى من المعرف وقد قيل
فى معنى حتى ان بيان الوجوب ونحوه لما سبق على شئ حواز التعريف كذا بالحمل
منه وهو غير جايز بالاتفاق نعم التوقف حاسن كما يقتضيه مقام التعليم
انسب بالحمل اضافة يلزم تحد وراجع وهو تعريف الشئ بما هو اخفى منه
وقوله فانه نفى بعد ميل القطع بسبب قلته واندرته فلم يقيد لا يخفى

لا ساواه الفاضل

ان علم الكلام فى الاصطلاح علم يحث فيه عن احوال ذات صانعة وما يتعلق بها
القسم الثانى فى التقسيم الثانى علم يتعلق بالاحكام الخمسة المتعلقة بافعال الجوارح وهذا
ليس بعلم الكلام فى اصطلاح

فى معنى التعلق حيث ولا يخفى انه جعل جملة التصديقات متعلقة
بما هى مثالفة منه اعنى التصديقات المخصوصة او جعل التصديق
على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض
والغالم يعتبر التعلق بنفس العمل اى تعنى اذا اريد بالتعلق
يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن بالنسبة
الاولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة فى شرح المقاصد
لفظة الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها لما نقل عنه والاولى
ان يقال فوجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة
بالمنتسبين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه يقتضيه ويستلزم
لها دون المحكوم عليه ولانه تعلقها به تقدم وبالمحكوم عليه بالاداة
ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وايضا النسبة
التى هى اثبوت او انتفاء تتوقف على المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل فى
علم الفقه هو محكوم به على ما لا يخفى فان اعتبار التعلق بها يكون اولى
وانما اريد الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية او الاول
باعتبار كونه الحكم النسبة والثانى باعتبار كونه ادراك وقوعها او
لا وقوعها فالمراد بالاعتقادات المعتقدات فيه ان تعلق النسبة
بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه مع لان المعتقد بنفس
النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا هما بدون
النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق
او بجزئه او المتعلق منل وجود الواجب وجوده اى قولنا
الواجب موجود وقولنا الواجب واجب فح فيه اشارة الى
ان موضوع الفقه هو العمل اذ المتبادر من تعلق الاسناد الى
العمل كونه الكيفية محكوما به وسندا او منسوبا اليه المحكوم عليه وسندا اليه

لا ساواه الفاضل الحيالى بل هو موهم بخلافه

وجه الاولوية هو ان فى وجه اعتبار الكيفية الذى قرره المحشى قبل احمد تنبيها
على كون تعلق النسبة بالمحكوم به اقوى من تعلقها بالمحكوم عليه بخلاف
ما قرره الفاضل الحيالى بل هو موهم بخلافه

وانما كان اعتبار تعلق بكيفية العمل فى النسبة اولى كان فى التصديق اولى

انه لا يتعين تعدد المتعلق كتعلق الاسناد بطرفيه او تعلق التصديق بالقضية
المتضمنين لتعدد وجواز ان يعتبر تعدد المتعلق بالنسبة الى متعلق واحد
بالطرفين او التصديق بالقضية فانه لا يجوز ان يعتبر النسبة الى نفس العمل
لانه متفرد بل لابد من اعتباره بالنسبة الى كيفية العمل الذى هو مضمون
القضية

ومنسوبا اليه على ما لا يخفى ثم انه ينبغي اه ناظر الى قوله ولانهم
عدوا الفرائض وما سبق الى ما سبق لفا ونشرا على الترتيب
من قبيل العطف اه فيه انه المعطوف الاول بالثانية كما انه المعطوف
عليه الاول بالاولى وليس شئ منهما مجرورا والمجرور بالثانية والاولى
وليس شئ منهما معطوفا ومعطوفا عليه ويجوز انه يرفع علم التوحيد
على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات
او ينصب على تقدير وبسر العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات
فيكون العطف للجملة على الجملة مسئلة بين الاصوليين اى
اصول الفقه واصول الدين الذي هو الكلام فانه حجة الاجماع من حيث
انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط للايمان
العقايد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه اعم من ذات الله تعالى
بانه يجعل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات من حيث يسند اليها
اليه او يجعل الموجود المطلق او المعلوم من حيث يتعلق به الاثبات
العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا واما عند غيره فغاية له
المطلقة اه اعلم انه موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية
او عن الاعراض للصفات التي هي الاعراض الذاتية له فعند من جعل
موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له
او عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية مطلقا
ولما كانت الصفة المطلقة عندهم هي المذكورة بدونه قيد مخصوصة
بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات
انه في مقابلة الكلام انه مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية
اشر فيها فيكون له مباحث اخرى هي مبحث الصفات التي هي غير
الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعده واه اى ولانه الصفة

اقول لا نسلم ان المعطوف الاول بالثانية بل الثانية مع واو الباء واعادة الباء
تاكيد لها بالاولى والا نسلم ان المعطوف عليه الاول بالاولى بل الاولى
والباء عاطفة فيها فتامل
ويمكن ان يقال ان النسخة الموجودة عندنا الخ يرجوانه كانها لم تكن فيها الباء
كيف واحتمال هذا اللفظ الخالصة من ذلك الفاضل امر عجيب وشان عجيب

ثم

لانه الى ذوات الخ فيه فان البحث فيه عن ذوات الممكنات من حيث هي ذوات الخ راجع
الى البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وانما الواجب ان يقال يبحث عن ذوات
الممكنات لا من حيث هي مستندة اليه سبحانه كما يبحث عن الاعراض بان الموضوع
لا يشتق او يشتق الى غير ذلك

علي

قوله تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية
كاثبات القدم والوحدة لصانع تعالى وذاتيات الحدوث والحدث الا عادة
الواجب م وامثالها يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفرد
وجواز الخلاء كما يقال الخلاء وعدم تمايز المعدومات المجتمع اليها في الخلاء
وان صفاته تعالى مستمرة موجودة في ذاته وان الموضوعات هذه الكلية
هو المعلوم المتناول للوجود والمعدوم والمحال فان حكم على المعلوم بما هو
من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا فان حكم عليه بالوجود وسيلة اليها تعلقا
ثانيا تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة

صح مواقف

ان الموضوعات تحت الصفات التي هي الاعراض الذاتية له تكون صفات حقيقية
او لا بل كزيد بل الوجود او صفات نعتية او صفات سببية وفيه انا لا نسلم
الذاتية من اقسام العرض المعتبرة في موضوعه الوجود وكما هو المشهور والاحوال
والصفات السلبية ليست بموجودات

عبد الحكيم

المطلقة

المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعده واهذه المباحث
من مباحث الصفات مع انه الكل راجع الى صفة ما اذ الاحوال
صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والامامة
الامام صفاته تعلقا قريبا او بعيدا وذلك عنه فانه الشارح وكرفي واخويه
الكتاب انه مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال
والمعاد والنبوة والامامة اقول من هذا النقل ومن الظهر المستفاد
من قوله الا عند بعض الشيعة ثمة فاة على انه الامامة اه فلا
حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه انه كون الامامة من الفقهيات
لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية
الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا وذكر السايح في واخر
شرح المقاصد لا نزاع في ان مبحث الامامة بعلم الفروع اليق
لرجوعها الى انه القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح
دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان
ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية هذا مع ما عطف
عليه وهو قوله ولعلة الوقايع وردفه وقيل انه هذا عطف على
بيركة بنا على اتحاد مؤدى الباء السببية والكلام التعليلية والاولى
اظهر قدم عليه للاهتمام تعلق عنه الاهتمام بغير الاختصاص
مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء للا
فانه لا يتطرق السببية ج من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا
بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل والله اعلم
بالصواب لما توهم اشارة الى انه الاختصاص انما في

وانما كان المضافة مغفرة مع ان الكلام بين ليسا بواحد لانه المقصد المذكور
انما ذكر لتوجيه كلام الشارح فكانه كلامه ايضا فافهم منه

قوله ج

فالواو وذرات ربح الى او اخر ج التاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة
الفروع اليق الخ وانما توهم ايضا منه فما من كلامه ايضا

قوله ج

قيه الاهتمام بقوله لغير الاختصاص وفحاصله توهم ان الاختصاص
من تقدم متعلق الفعل ونحوه عليه فالاولى ان يقول قدم لهم الاختصاص
او له مع الاهتمام ودفع انه لزوم الاختصاص مواذا التقديم
اكثر ما واغلبها

عبد الحكيم

انه لو كان الاهتمام لا يصح مقابلته للاهتمام فاشار الى الجواب بان المراد
بالاهتمام بغير الاختصاص من اسبابه فيه حكم

عبد الحكيم

اعلم ان الدليل ادلة فالمناسب قوله والعلة اصل بالنسبة الى المعلول
فالاصل اولى بكونه مقصودا ولا داعي للعدول عنه

سبب الاستغفار صفاء مقامه وما عطف عليه لما يتوهم الا ية

يوسف بالنون قال والتوفيق يعني ان بين الاجماعين تنافيا
لانه الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد
العارف للاحكام المدونة فقيها والاجماع على عدم فقاهة المقلد
ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يجعل للفقه
معنيين ونقل عنه قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق
على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق فرقا فيه
المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم
لا يكونه الاستدلالية فيكونه حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال
لا يجتمع الاكتساب اي تكلفه يقال تجشم فلان امرا اذا تحمل مشقته
للرسول علم اجتهادي قرار الازهار خلافا لبعضهم في اجتهاد
الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص
بلا اجتهاد وقال الجمهور جاز لهم الاجتهاد وهل يجب فيه وجهان
فاذا جاز او وجب هل يجوز الحكم على الخطأ او هم معصومون عن الخطأ
في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا
فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما انا بشر اذا امرتكم بشيء
من امر دينكم فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر
اخطئ واصيب كذا في شرح المنهاج
تعريف الاحكام للاستغراق ال الالف واللام في الاحكام
للاستغراق فيكونه بمعنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية ثقل عنه واما من لم يجعله للاستغراق واخرج
عنه بهذا القيد فلا اعتراض وارد عليه اقول انما يرد اذا كان المخرج
بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم

لاحقيقي فانه من طالعها نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق
الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن الثمن
في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة في كذا انه هذه المعاني قد تحصيل
الادراكات بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف
الجرجاني في حواشي المطول ونقل عنه ايضا فليراد بالاحكام
المعنى الاول من المعاني الثلثة ولك ان تقول انه نقل عنه
فعلى هذا يكونه المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن
ادلتها التفصيلية والمعنى سموا الاحكام الكلية المفيدة بمعرفتها
الاحكام الجزئية بالفقه قبل فيه اشكال من جهة انه الملحوظ
من الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية يمكن دفعه
باعتبار الواسطة التغاير الاعتباري كاف في الافادة
اي في اطلاق لفظ الافادة فذات القضية قد تكون من غير اعتبار
حصولها في النفوس الانسانية مفيدة من حيث حصولها فيها
مفادة يأبى عنه لانه التدوين والتمهيد والترتيب
لا يضاف عرفا الى الملكة نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث
فيلايم السياق لانه تدوين المعلوم بعد دونا للعلم عرفا وقد
شاع ان يقال كتبت علم فلانه وشمعته واما تدوين الملكة فمما
يأباه الذوق السليم لكن يرد على اول الاجوبة نقل عنه
واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادراك
بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شأن
المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى
قيل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة
عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه

وتحرير الدفع انه لا يلزم فقاهة المقلد بعد تقييد يلزم به تقييد لان الفقه
هو العلم باليقينية المفيدة لمعرفة الاحكام عن الامارات بخ نعم
يشكل على المقيد المسائل التي علموها بعينه خاصة من الامارات
وكون تحصيل هذه العلوم من شأن المجتهد لا ينافي كون معلوماتها وهي
المسائل حاصلة للمقلد بخلاف ما اذا كان الفقه عبارة عن القدر المشترك
اليقينية الحاصلة من الامارات فان تحصيل هذه القدر المشترك من الامارات
انما يصور للمجتهد لا المقلد لان العلم الحاصل في ذهن المقلد ليس العلم الحاصل
في ذهن المجتهد بخلاف المسائل فانها المسائل التي تحصل للمقلد هي المسائل
التي حصلت علومها للمجتهد كما اذا تصور زيد وعمرو الاولى مثلا فان
متصور عمرو هو الاول الذي حصل على زيد بعينه واما العلم الحاصل من
الاول في ذهن عمرو وليس هذا العلم الحاصل في ذهن زيد والحاصل
انا العلم من الكيفيات النفسانية فيتشخص بالاضافة القائمة
بها بخلاف المعلومات هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام بعناية مولى
انعم العلام

وحاصل الدفع انه وان كانت الاحكام الكلية مأخوذة من الادلة التفصيلية
كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الكلية لانها داخلة تحت
الكلية فالمأخوذ في الجزئي يصح قولنا الاحكام الجزئية عن
ادلتها التفصيلية تأمل

يعني ان الاختصاص بالنسبة الى التوهم فقط ولا يعتبر التوهم من الوجوه
اي تبيين العلم بسبب الاستدلال بها يقال هذا خبر من ادعى النبوة واظهر
المعجزة فالاولى ان يقال ان هذا الكلام سيق بانه المراد بالمسألة الالفاظ
عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال
ومن البين في ذلك الخ يعني ان المراد من حجر الرسول المعنى لا الالفاظ
فان كنت في شك فقولهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ اي بين صريح
فيما ذكرنا

اي ومن البعض الظاهر والجلي في ذلك اسامحة اي في نسبة سكوت الاسكندر
في طلاسة تلك الشيء الى قولهم معنى قولنا لان الاستدلال الظاهري
من قولهم هذه المعاني كائنة في تحصيل الادراكات ان المحصل لهذه
الادراكات هو المعاني مع ان المحصل هو المدرك لهذه الادراكات
نعم لو كان هذه المعاني سببا لادراك المدرك والمحصل سببا لها
سامحة بهذا ينبغي ان يعلم هذا المقام

تأمل

فلا مشاحة من الكلام اى من الاعتراض على توجيه الفقه
ووجوه الجواب عنه تدبر اقول لقائل ان الاطلاق عليه
اولا يقتضى انه يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث
اذ لا شركة وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى
لزوم احد الامرين فالاولى ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق
مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد الاول
الاول وهو ظاهر اذ كان السبب كونه اول ما يجب اه فلا حاجة الى
ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة فى كونه اول ما يجب واما ما نقل عنه
انه هذا التعليل لمعنى الفعل الذى فرع التفسير اى افسر الاطلاق
بالاطلاق اولا اذ لا شركة اه فعليه ما فيه فتامل واما احتمال
تسمية الغير به اه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل واذا لم يحتج الى
ذكر وجه التخصيص من هذه الحيثية لكنه يحتاج اليه لدفع احتمال
تسمية الغير به بغير هذا الوجه فاجيب بما ترى وقيل فيه انه يجوز
ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكره لظهور جريانه ذلك فى
الوجوه الباقية ايضا وفيه انه لو كان كذلك لكان الملائم التعرض فى
الاول من الوجوه والتسمية بالكلام اه كانه قيل لم وضع وجه
التسمية به بين ذكر كلام القدماء المتاخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر
انه يؤخر عنهما واجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه لا بين
الجنة والنار اى ليكون منزلة لمرتكب الكبيرة فانه الفاسق المرتكب
الكبيرة عندهم مخلد فى النار كما هو المشهور من مذاهبهم اذا مات
قبل التوبة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن بل منافق
عنده على ما سيجئ اذ المجاهر المجاهر بالكفر مرتكب الكبيرة
ليس بمجاهر به فلا منزلة بين المنزلتين عنده اذ بين

وجه الله برهانه الجواب انى لا يصلح للجواب لان قوله موقوف احوال الاولية
اجمالا كما لا يخفى فتامل

قوله ان اللفظ الاول معنيان احدهما هو ما لا يكون مسبوقا بالغير والثانى
ما يكون سابقا على الغير والاول لا يقتضى الثانى كما حقق فى موضعه
والثانى يقتضيه والمراد ههنا هو الاول دون الثانى فلا يرد ما ذكر من قوله
منه ان الاطلاق لا دخل الاستباه اشار الى لفظ الاول بالتعيين

قوله فالاولى لامكان القول بان المذكور انما هو وجه التخصيص وذكر وجه التخصيص
وهو متوقف على وجه ضياع ذكر الاول اعترضا ظاهر وتوقف ما مضى كما لا يخفى
يظهر بالتامل

قوله ثم الحاجة الى اعتبار قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم
لكونه مما يعلم ويتعلم بالكلام ثم حقق به ولا يطلق على غيره مما يعلم ويتعلم
بالكلام ليتميز الاول من غيره بالاسم واما قيد الاول فقيد واقع لم يكن له
دخل فى وجه التسمية وان امكن ان يقصد به رجوع هذه الى العكس

قوله ففيه ما فيه وهو عدم مطابقته الدليل بعدم وهو ظاهر واعلم ان المحشى
جعل تلك الحيثية متعلقة بقوله اذ لا شركة واشارة اليه فاورده
ما اورده وليس كذلك بل هى متعلقة بقوله اذ لو لم يعد لا وقع التفسير
من ان التعليل غايته ان يحكم والحكم وليس عينا الايجاب والتفسير وهو
التعليل وحاصل الرد ههنا ان تعليل حكم يستفاد من وقوع التفسير وهو
غير ما قالوا فى هذا زيد قائما فلا اشكال فان قلت فعلى هذا يجب ان يتنزل
فى آخر كلامه الحيثية اذ لو لم يعد لا بدل اذ لا شركة وليس كذلك قلت
نعم قد وقع فى بعض النسخ اذ لا شركة فتنبه لكن قوله مولانا قال احد فهو من
قلم الناسخين ويدل عليه ما ذكرنا انه علله اولا بقوله اذ لو لم يعد لا وقع
هذا ايضا تعليل لا يجب ان يقول وايضا لا شركة لا يلائم اولا انه لا شركة
غير ذلك من العبارات الابلغ وهو ظاهر هذا ولو فرض قول المحشى ففيه
ما فيه بعد الم يتعد فتامل فى هذا المقام

تمت منه

الايمان والكفر بل بين الايمان وبين احد قسمى الكفر وهذا ليس
باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه بمعنى الانفع يقتضى
ذهبت معتزلة البصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطى العبد ما هو
انفع له فى دينه كذا نقل عنه فالجبائى اعتبر فى الانفع اى
فى وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله تعالى نفعه للعبد
فى دينه يجب عليه وغيره الجبائى لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى
بل قال يجب على الله تعالى تعويض العبد للثواب وان علم انه يكفر
عنه كونه مكلفا فلزمه ما رغبه الجبائى من معتزلة البصرة من
الواجب فيمن مات صغيرا كافيمن مات عاصيا واما الجبائى
فالملازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه لكن بمعنى
الاوفق فى الحكمة والتدبير سواء كان النفع للعبد فى الدين فقط
او فى الدنيا فقط او فى الدين والدنيا معا او لا يكون فرق بينهما بل
ويحتمل ان يراد اى على تقدير ان يكون معقول القول حقا بحيث
الاستبعاد ثابتة فكانهم هم القائلون بناء على ادعاء ان
غيرهم كالمعدوم مثل لا فتى الا على ولا سيف الا ذو الفقار
بملاحظة الحيثية اى حيثية المطابقة حتى يتميز عن الصدق اى
الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لو لا اعتبار هذه الملاحظة
لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق
للواقع لانه المطابق بالكسر يستلزم المطابق بالفتح لتلازمهما اذ لو جد
المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقا ومطابقا بالنسبة
الى الاخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا له بالفتح ايضا
فاذا لم يلاحظ الحيثية فى تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على
الاخر فيجب ملاحظتها لكن لا يلائم لانه الظاهر من قوله واما الصدق

وانما اورد هذا السؤال لان لو كان المراد بالانفع الانفع بالنظر الى الشخص
من حيث هو واذا كان المراد به الانفع فى الدين والدنيا بالنظر الى الشخص
على ما حققه المحقق الدوانى فى شرحه للعضدية فيرد عليهم ان الكافر قد ينعم
المتقى بالآلام والاسقام كما اورده والكافر قد يسلم المتقى من كثير
الفقير المبتلى بالآلام ايضا كما تورده نحن وبعده لهذا امر ما تامل فانه

تمت منه

فقد سمع في الاقوال خاصة انه الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع
الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق
بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار واما اعتبار المطابقة من جانب
الواقع فيهما فلا قائل به يشير الى ان الصدق اه الاشارة في
الشيوع مع الخصوص تأمل اذ المنظور اولا اه تعليل لكلام
مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق اذا كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب
الواقع كذا قيل عنه يعني ان معنى الحق في اصل اللغة الثابت من حق
اذا ثبت ولما كانه اول المنظور فاعتبار المطابقة من جانب
الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به
ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الاخبار عن الشيء على ما
هو عليه المعبر عنه بالفارسية براست كفتن ولما كانه المنظور اولا
في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك
المعنى الاصلي للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك
الاعتبار وهذا لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان انما يكون بالاخبار عن الشيء على
ما هو عليه قول كلام فتأمل وهذا اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه
المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه فافهم
مفهوم قولنا نقل عنه انه فيه رد على من قال فيه مسامحة لانه المطابقة
صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يكون هي هي فالمعنى
بهذا كون الحكم يعني انه معنى حقيقته كونه بحيث يطابق الواقع لكن
لما كانه مطابقة الواقع اياه مستلزمة لهذا المعنى لتوهم وجعلت
هي معنى الحقيقة ومعلوم انه هذا المعنى صفة للحكم بالصدق والاخبار
ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى
لكن على هذا يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع

جواب سؤال مقدر هو ان يقال اذا فتحت الباء في تعريف الحق فانتفاء
الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق
بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار واما اعتبار المطابقة من جانب
الواقع فيهما فلا قائل به يشير الى ان الصدق اه الاشارة في
الشيوع مع الخصوص تأمل اذ المنظور اولا اه تعليل لكلام
مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق اذا كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب
الواقع كذا قيل عنه يعني ان معنى الحق في اصل اللغة الثابت من حق
اذا ثبت ولما كانه اول المنظور فاعتبار المطابقة من جانب
الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به
ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الاخبار عن الشيء على ما
هو عليه المعبر عنه بالفارسية براست كفتن ولما كانه المنظور اولا
في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك
المعنى الاصلي للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك
الاعتبار وهذا لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان انما يكون بالاخبار عن الشيء على ما
هو عليه قول كلام فتأمل وهذا اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه
المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه فافهم
مفهوم قولنا نقل عنه انه فيه رد على من قال فيه مسامحة لانه المطابقة
صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يكون هي هي فالمعنى
بهذا كون الحكم يعني انه معنى حقيقته كونه بحيث يطابق الواقع لكن
لما كانه مطابقة الواقع اياه مستلزمة لهذا المعنى لتوهم وجعلت
هي معنى الحقيقة ومعلوم انه هذا المعنى صفة للحكم بالصدق والاخبار
ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى
لكن على هذا يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع

هو الحكم في الحقيقة ايضا قلت بعد التسليم يعني لا نسلم اولا
ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر
عنه وبعد التسليم فرق اه وبه يظهر اه اي مما ذكرنا من ان معنى
قوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضمير في للشيء
وقد يجعل احدهما للموصول وهو الثاني لا الاول اذ لا صحة
له تأمل لكن ينتقض ظ التعريف اه واما باطنه وان امكن
تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب بخلاف
المتبادر والاصطلاح من غير ضرورة تظهر الوجه الصحيح الخالي عن
ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضمير في للشيء وهذا هو المراد
بقوله وجعل هو هو اه بعد تسليم الاستفادة نقل عنه يعني
يجوز ان لا يكون ما ذكره موقوفا مساويا للموضوع كما يشعر به كلمة من
في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد اجنبيا موقوفا مساويا
للذاتي بل يكون اعم قول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل
الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس ما به
الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض بما به
هو هو فليس شيء مما يمكن تصور الانسان بدونه ما به الانسان
هو هو اقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معنى عدم امكان تصور
الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لا انه
لا يمكن انفكاكه عنه فلا يرد التوازم المذكورة لكن يرد عليه احد المتضايفين
بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على ما في
الحاشية ايضا بطريق الاحتراز بانه لا تصور تبعا وضمنا
بل بلاحظ قصدا وفيه بحث نص عليه في تلك الحاشية ايضا
وايضا زعمه ان تصور اللازم نقل عنه لانه تصور الملزوم معه لتصور

لان غير الموصول خبر البتة اذ لو كان غير الموصول هو الاول لزم تقدم
الخبر وليس بجائز لان تقدم البتة اذا وصف اذا كانا معرفتين وهنا
كذلك فلا يبقى الا ان يكون الموصول هو الاول كذا في كتب النحاة

وجه الحاصل انه ذكر انه اذا جعل الضمير الاول للموصول والثاني للشيء
والمعنى بهذا حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء بسبب كان الشيء هو هو
هو الشر والشر في اي ثبت هو هو اول هو الشر في بسبب هو الشر
انه يمكن ان لا يكون كذا اي ثبت الكاتب ببسبب كونه انسانا وقد
بل البسبب ثبوت الكاتب له هو الكاتب ولكن لا يمكن كاتبا

ان الاستفادة من قول الشارح ما يمكن بقصور الانسان بدونه فهو ذاتي
فيكون المعرف اعم من المعرف اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون تعريفا

ان تعريف الذاتي يقتضي تقوم العرضي وتعريف العرضي اخص من المقتضي
فيلزم من تخلف الاخص تخلف الاعم

ان ليس المعنى والمقصود ههنا تعريف العرضي الذاتي حتى يعترض بعدم
جامعية احدهما ومانعية الاخر

لان الاستفادة ممنوعة بل هي بالتأمل

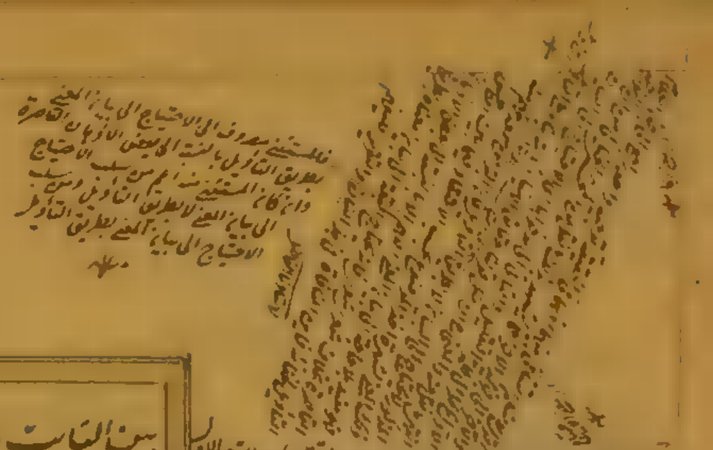
ان السوق لكن لا نسلم استفادته مما ذكره المحشي بل بالمقايسة بما ذكره

لانا نقصد اللزوم وان لم يتنبه عن تصور اللازم لكنه ليس موقوفا عليه بل

اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال التصور
الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم انه تحقق معنى اللزوم بين المعدد
والمعلول مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم
بشئ آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شئ آخر مع انه المبادي
مُعِدّات للمطالب فانه ليس مما معنى قولهم تصور اللازم البين
بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم قلنا معناه انه تصوره
يعقب تصور الملزوم بدون فصل وقد قال انه يمنع تغاير زماني
التصورين فانه من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد
الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل
والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون
الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكان تصوره
بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا عنه يلزم ان يجوز
تصور الكنه بالعرضي اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الكنه بدون العرضي
وعدم كونه بدونه غير ضروريين واذا كان كونه تصور الكنه بدون
العرضي غير ضروري يلزم ان يكون عدم كونه تصور الكنه بدون
العرضي جايزا واذا كان عدم كونه تصور الكنه بدون العرضي جايزا
يكون كونه تصور الكنه بالعرضي جايزا وهو المحذور مع
العرضي لا به فانه مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به كذا
نقل عنه يعتبر الامكان نقل عنه ولو ضيحه ان قولنا الرومي
الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان
اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات
التصور الذي يكون بدونه العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون

العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان
لا يوجد اصلا لا بانه يوجد ولا يوجد وصفهما فتامل على ان
تصور الكنه جواب على تقدير تسليم الملازمة اقول اي
ليس عدمه ضروريا اذ ليس عدم كونه تصور الكنه بدون العرضي
ضروريا سواء كان وجوده امر وجود كونه تصور الكنه بدون العرضي
ضروريا او غيره بخلاف الذاتي فانه عدم كونه تصور الكنه بدون
الذاتي ضروري فلا يكون ممكنا بهذا المعنى فالحكم بثبوت
الحقايق لغو اذ الحكم بانه حقايق الاشياء ثابتة لغو على ما يدل
عليه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة واذا كان لغوا
لانه عقد الوضع فيه مستلزم لعقد الحمل استلزاما جليا اذ لا
اقل من ان الثبوت لازم للثبوت فلا يفيد الحمل فائدة غير
معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا اذ اللغوية في قولك
عوارض الاشياء اه يعني لو لم يكن المتأ مجموع الامور الثابتة
لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغوا على تقدير عدم منافاة
تعريف الحقيقة وكان قولك حقايق المعدومات ثابتة لغوا
على تقدير عدم منافاة كون الشئ بمعنى الموجود وكان قولك
حقايق الموجودات منصورة لغوا على تقدير عدم منافاة
كون الثبوت بمعنى الوجود واللازم بط فالملزوم مثله
فانه اكذ من سمعاه يعني ان المعنى من قلة الاحتياج المستفاد
من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان الفاصرة
قوله انه اخذ موضوعه اه اراد انه اخذ موصوفا بالعنوان
بحسب الاعتقاد مشهور اريس مثل المثال الذي اراه
وهو قوله الامور الثابتة ثابتة واذا قال كذلك لانه لا فرق

بين الثابت وبين الامور الثابتة كذا نقل عنه ولك
ان تقول ارفي توجيه قوله ورما يحتاج الى البيان نقل عنه ان
التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه الثاني ناظر الى
مدخولها اعني الاحتياج الى البيان وفيه انه ح لايكون لقوله ولامثل
انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد
به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري
وبهذا المعنى ارشعري الآن كشعري فيما مضى وشعري هو الشعر
المعروف بالبلاغة لايحصل بجعل الاضافة للعهد والمقصود
دفع توهم كونه قوله شعري شعري غير محتاج الى التاويل بناء على
كون الاضافة للعهد وكم بين المعنيين اركم من فرق
بين شعري الآن وشعري فيما مضى وشعري المعروف بالبلاغة
وبين بعض الاشعار معينا مع انه معتبر في العهد الذكر الحقيقي
لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولم يوجد ههنا فلا يرد ان يقال
لم لايجوز ان يكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود
على ان ارادة المعنى المعهود لايدفع اللغوية والمتبادر
اي فرتوجيه قولنا رما يحتاج الى البيان اي رما يحتاج الى بيان
صدقه بناء على تاويله بما نعتقده حقايق الاشياء ثابتة وهي
ان الظاهر ان المراد جميع ما نعتقده حقايق الاشياء ثابتة ولاشك
ان صدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظة رما الا ان
الا ان يراد ان القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان
لا اكثرها ولا يخفى ما فيه وان اريد ان جميع ما نعتقده حقايق الاشياء
ممانا بد منه كلها فلا يحتاج الى البيان اصلا سعري سعري
كذلك اي بناء على التاويل ايضا ونقل عنه وجعل قوله ولامثل



فان قيل بين التوجيهين تنافٍ لان كلمة رما اذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الاول لايمكن التوجيه الثاني لانه ح لا تقليل واذا لم نظفر التوجيه الثاني فلا يحتمل التقليل قلت على التوجيه الثاني يحمل كلمة رما على التحقيق لا للتقليل ورما كما كانت للتقليل قد يستعمل للتحقيق ايضا على ما بينه فاضل الروحي

قاسم

هذا هو مراد الشارح ليس الا وما ذكره ببيان عدم اللغوية ليس الا قوله مثل ذلك الكتاب ثابت

منه

فيه انه اراد اصل الفرق فلم لم يذكره اذ التوجيه ليس منحصرا في الوجهين المذكورين بل كل توجيه لايق للمقام غير ما ذكر فذلك توجيه المقام وايضا اراد الفرق في كون الاذهان وجهين وجهين ودون التوجيه يجعل الاضافة للعهد انه ممنوع اذ قد انتهى وجهان وجهان كذلك التوجيه الذي حمل يجعل اضافة شعري الثاني للعهد والاضافة الاولى اما للاستغراق او الجنس والحصر بان يكون شعري المعهودة المقصودة الثاني موزونة بالبلاغة فقصد ابو النجم بالفرق تفريع افراد شعره على القصيدة المعهودة بان كلها هي الاعلى التنبيه ان المذكور اذا كان العينة من جميع الافراد والقصيدة المعهودة كانت مشتملة على كل رجز نديع كثير والاخير اض المنقول من الخمسين على ارادة العهني من الجزء فقط من انه وان لم يكن الحكم لغوا لكن لا يحصل منه الفتح المراد من قوله انا ابو النجم بان جميع اشعاره مثل شعره بالبلاغة المقبول عند جميع البلغاء مندرج في الغاية فلا يوجد مثله لغيرهم

لاساوا والفاضل

لان جعل الاضافة في احدهما للعهد دون الثاني ترجيح بلا مرجح فيلغو تقدير العهد فيهما نعم يكون بعض اشعاره المعينين بعض اشعاره المعينين للعهد فلا يلزم مغايرة بين عقد الوضع وعقد الحمل

منه

هذا اذا كان الاضافة فيهما للعهد واما اذا كان الاضافة للعهد في الحمل فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لغوا لكن لا يحصل منها الفتح المراد من قوله انا ابو النجم

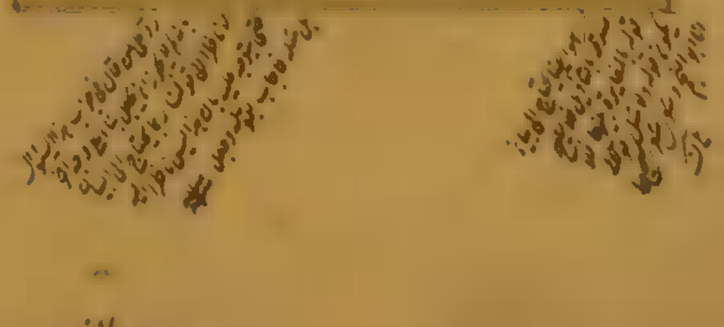
منه

اي الحكم الكلي وفروعه منها ان حقيقة الواجب ثابتة ومنها حقيقة الانسان ثابتة وهكذا

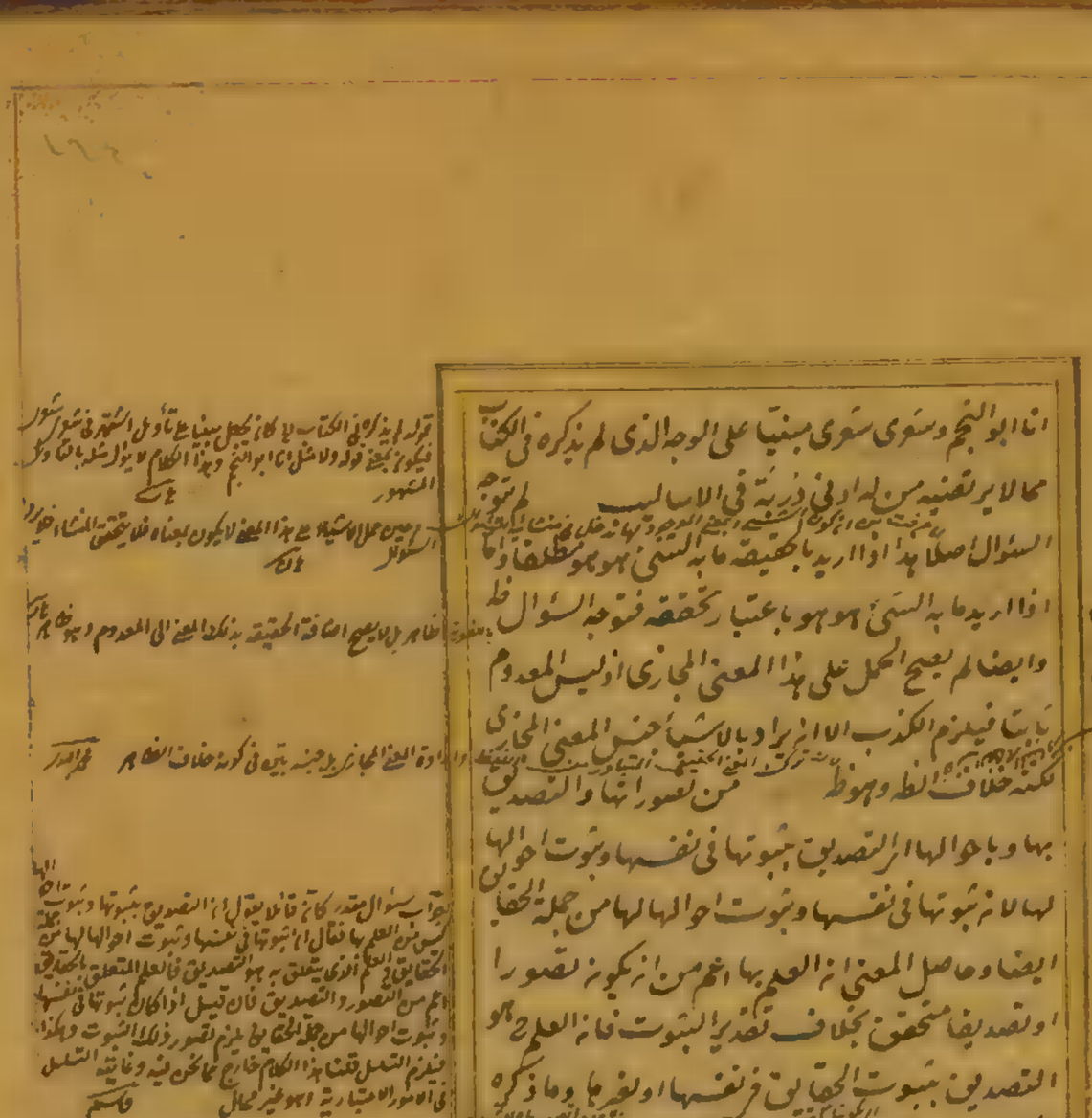
منه

في آخر الرسالة حيث قال بل الكتاب بالتنبيه على ما مر من ان بعض الاشياء ثابت وبعضها ليس بثابت اذ لقائل ان يقول بعدم الاحتياج بالقياس الى ما ذكر والاحتياج بالنسبة الى ما لم يذكر فيكون قوله بما يحتاج الى البيان البتة

منه



انا ابو النج



انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على الوجه الذي لم يذكره في الكتاب
مما لا يرتضيه من له ادنى دربة في الاساليب لم يتوجه
السؤال اصلا هذا اذا اريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقا واما
اذا اريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظ
وايضا لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم
ثابتا فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي
لكنه خلاف الظاهر وهو ظ
من تصورانها والتصديق
بها وباحوالها ارالتصديق بثبوتها في نفسها وثبوت احوالها
لها لانه ثبوتها في نفسها وثبوت احوالها من جملة الحقايق
ايضا وحاصل المعنى انه العلم بها اعم من ان يكون تصورا
او تصديقا متحققا بخلاف تقدير الثبوت فانه العلم هو
التصديق بثبوت الحقايق في نفسها او لغيرها وما ذكره
المحشر من استغراق الانواع فنحالم يسمع من اهل العربية بل
كلام مستحدث ومستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم
بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس
كما يحتاج الى العلم بالثبوت اي بثبوت الحقايق في نفسها
اي بكونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال اي بكونها ممكنة
وحادثة وكذا يحتاج الى تصور ما في الثبوت
الثبوت يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض الخفي
والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع
ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرد المحشر بان
ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم
بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره والجواب

قوله اما يذكر في الكتاب يا كان يحمل مبنيا على تاويل اشتهر في شعر شعوبي فيكون بحيث قوله والفاضل انا ابو النجم وهذا الكلام لا يتاول مثله بما تاول المشهور

منه

اي حين حمل الاشياء على هذا المعنى لا يكون بعضه فلا يتحقق المشابهة حينئذ

منه

ظاهر انه لا يصح اضافة الحقيقة بهذا المعنى الى المعدوم وهو ظاهر

منه

فائدة المعنى المجازي بل جنسه بيته في كونه خلاف الظاهر

محمد امين

قوله ايراد السؤال متعذر كما هو فانا نقول ان التصديق بثبوتها وثبوت احوالها ليس من العلم بها فقال ان ثبوتها في نفسها وثبوت احوالها من جملة الحقايق في العلم الذي يتعلق به هو التصديق فالعلم المتعلق بالحقايق اعم من التصور والتصديق فان قيل اذا كان ثبوتها في نفسها وثبوت احوالها من جملة الحقايق يلزم تصور ذلك الثبوت وهكذا فيلزم التسلسل قلت هذا الكلام خارج محل نحن فيه وغايته التسلسل في الامور الاعتبارية وهو غير محال

قاسم

الاحوال الها

منه

الحقايق واحوالها

منه

تقدير ثبوت الاحوال الها

منه

النسبة بين بيته

منه

تقدير ثبوت احوالها

منه

تقديره غلط ظنه فقد غلط غلطين نقل عنه الغلط الاول
ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط
الثاني ظن وجوب التقدير والثاني باعتبار
المضاف اليه نقل عنه فانه مصدر نائبة المسندة الى ضمير
الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف
والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه
وقيل يمكن انه يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة اغنى قوله
حقايق الاشياء نائبة والمعنى والعلم بانه الحقايق نائبة
متحقق فانه قلت الحكم بانه حقايق الاشياء نائبة هو التصديق
بثبوتها فهل هذا الذي يتلوه الا تكرار ابلا فائدة قلت لو سلم
فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التاكيد في البداهة
والرد على المخالف فانه ابقاء الحكم بلا دليل ودليل على بداهته
يفهم من ذكره كذلك بداهته ثم اكده بتنبيهها للغافلين وتقرير
بما حصل به الرد على الجاهلين وقيه انها عادة المعرفي هذا الكتاب
جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء فكيف
يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى يؤكد نحن نقيد العلم بكونه
بالكنه اي نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم
تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لانا نقول تسليم العلم
بالوجه يستلزم العلم بالكنه او من وجه الا وهو كنه لانا نقول
الكلام في العلم بجميع الحقايق مع ان تعميم النشر ينافيه تنبيه
ان النشر انما عمم العلم للتصورات والتصديقات ويجوز ان يكون
المراد بالتصورات ما بالكنه فلا منافاة بل يجوز ان
يترك القيد او الخلاص من ذلك البطارة يكون بتقدير الثبوت

وتارة يترك القيد فيجوز انه يقدر الثبوت ويجوز ان يترك
القيد وفيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب
تقدير الثبوت تأمل ثبوت الكل غير معلوم ان قيل
ثبوت الكل معلوم اجمالا للامر من انا نقول حقايق الاشياء
ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
العدول موجها وان اريد البعض فالتقييد لا يستقيم
في حقايق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها
رد على القائلين بانه فيه ان كلام المنفين نفر الثبوت عن الحقايق
رأسا ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل بانبات
الثبوت وانبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بنفس الحقايق
في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت فلا وجه للعدول
عن نظائري من الوجه الذي ذكره ثمة وامامن الوجه الذي ذكرناه
انفا فالعدول موجه كما مر من قوله ناسب تصوير الكتاب
بالتنبيه على وجود مناسبه من الاعيان والاغراض جرى
على وفق السباق وهو قولهم حقايق الاشياء ثابتة
والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم اي ليتم نسبة امر الام
اخر ايضا وانما ان لم يحمل عليه يكون الحكم عليها بانها اوهام وخيالات
باطلة باطلا بحسب نفسه لا ان يقول ويوجد الموضوع بحسب الاعتقاد
او الظن اي تقررها يعني لا وجود لها الخارجي اليس كذلك هم
مقصورا على حقايق الموجودات على ما سيجيء فلا يلزم
من عدم تحقق النفي الثبوت يعني انه ربما لزوم الثبوت من
عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو ايضا من جملة
المحيلات ويرد عليه انه لا وجود للعلم نقل عنه مع انه

قوله لانسلم عدم فائدته لان في التكرار فائدة وهي كون العلم عاما
في التصور او التصديق بخلاف الاول تامل منه

قوله ان الحكم بانه حقايق الاشياء نائبة يصدق ثبوتها بل هو بيان
لمعنى الثبوت بالكنه يتبع وان سلم فالعلم بالعلم

قوله لا يجوز تقدير الثبوت لانه العلم بالكنه مانع فلما قال فيجب ليس
بواضح لقطع النظر عن قيد الكنه وفقه منه او نقول جوابا على زعم
القائل

اقول ان الكنه في مقابلة الوجه انما يستعمل في التصور او في التصديق ايضا ففي تقدير
ارادة العلم بالكنه لا يجوز تقدير الثبوت فتدبر من الوجوب

فيه نظر لانه يمنع تعلق العلم بها كونها متصورة باي وجه كان ومصدقا
بوجود ما باعتبارها من الامكان والحدوث وغيرهما فليتامل بها الا ان
من تعلق العلم بثبوتها فلا يجب تقدير الثبوت فتامل

بثبوتها حينئذ

قوله ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم اي ليتم نسبة امر الام
اقول انما يحمل عليه يكون الحمل عليها بما ليس بباطل لان معنى قولهم حقايق الاشياء
اوهام لا ليس حقايق الاشياء نائبة كما يدعيه قول الشارح وكذا من
يذكر حقايق الاشياء اقطع هذا كيف يقولون بل ينفون هذه القضية كما
عليه ليس المعدوم شيئا ولا ذات له انه لا يقتضي ثبوتا بالكلية ووجود الموضوع للقضية
لهذا قال بحسب الاعتقاد

قوله ويجوز ان يترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه العلم بالكنه مانع
فلما قال فيجب ليس بواضح لقطع النظر عن قيد الكنه وفقه منه او نقول جوابا على زعم
القائل

اقول ان الكنه في مقابلة الوجه انما يستعمل في التصور او في التصديق ايضا ففي تقدير
ارادة العلم بالكنه لا يجوز تقدير الثبوت فتدبر من الوجوب

فيه نظر لانه يمنع تعلق العلم بها كونها متصورة باي وجه كان ومصدقا
بوجود ما باعتبارها من الامكان والحدوث وغيرهما فليتامل بها الا ان
من تعلق العلم بثبوتها فلا يجب تقدير الثبوت فتامل

بثبوتها حينئذ

قوله ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم اي ليتم نسبة امر الام
اقول انما يحمل عليه يكون الحمل عليها بما ليس بباطل لان معنى قولهم حقايق الاشياء
اوهام لا ليس حقايق الاشياء نائبة كما يدعيه قول الشارح وكذا من
يذكر حقايق الاشياء اقطع هذا كيف يقولون بل ينفون هذه القضية كما
عليه ليس المعدوم شيئا ولا ذات له انه لا يقتضي ثبوتا بالكلية ووجود الموضوع للقضية
لهذا قال بحسب الاعتقاد

قوله لانسلم عدم فائدته لان في التكرار فائدة وهي كون العلم عاما
في التصور او التصديق بخلاف الاول تامل منه

قوله ان الحكم بانه حقايق الاشياء نائبة يصدق ثبوتها بل هو بيان
لمعنى الثبوت بالكنه يتبع وان سلم فالعلم بالعلم

قوله ويجوز ان يترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه العلم بالكنه مانع
فلما قال فيجب ليس بواضح لقطع النظر عن قيد الكنه وفقه منه او نقول جوابا على زعم
القائل

اقول ان الكنه في مقابلة الوجه انما يستعمل في التصور او في التصديق ايضا ففي تقدير
ارادة العلم بالكنه لا يجوز تقدير الثبوت فتدبر من الوجوب

فيه نظر لانه يمنع تعلق العلم بها كونها متصورة باي وجه كان ومصدقا
بوجود ما باعتبارها من الامكان والحدوث وغيرهما فليتامل بها الا ان
من تعلق العلم بثبوتها فلا يجب تقدير الثبوت فتامل

بثبوتها حينئذ

قوله ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم اي ليتم نسبة امر الام
اقول انما يحمل عليه يكون الحمل عليها بما ليس بباطل لان معنى قولهم حقايق الاشياء
اوهام لا ليس حقايق الاشياء نائبة كما يدعيه قول الشارح وكذا من
يذكر حقايق الاشياء اقطع هذا كيف يقولون بل ينفون هذه القضية كما
عليه ليس المعدوم شيئا ولا ذات له انه لا يقتضي ثبوتا بالكلية ووجود الموضوع للقضية
لهذا قال بحسب الاعتقاد

يكون انه بناقش فرانه الحكم بتصديق وانه التصديق علم بل فرانه
الحكم علم مطلقا وهو بمعنى الوجود وهو ظرية لكونه انكارهم
مقصورا على حقايق الموجودات كذا نقل عنه ليس بهنا
بمعناه اى ليس التحقق بهنا بمعنى الوجود بل المراد به بهنا
الثبوت فى نفسه وان لم يكن متحققا فى الخارج والا لم يستلزم
عدم تحقق النفى تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفى ثابتا فى
نفسه وان لم يكن موجودا فى الخارج وثبوته فى نفسه ينافى وجود
الاشياء عدم تمامه على اللاادرية ظ لانهم لا يدرون شيئا
حتى يناظر معهم بشئ لكما سيجئ على انهم انما ينكرون العلم بالثبوت
ولا تعرض فيه للعلم ولو سلم كما فى التحقيق فلا وجه لايراده بالنسبة
اليهم اصلا اما على الكندية فصريحا ناقل نقل عنه وحه الناقل
هو ان حاصل قولهم سنفى تقرر الاشياء وهو انه لا نسبة متحققة فى
نفس الامر حتى تتقرر فح يمكن ان يقال انا لم يتحقق نسبة النفى
فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن
احدى النسبتين ثم يرد عليه مثل ما اورد فى الزام العادية من
انه عدم الارتفاع من جملة المحالات عندهم انتهى يعنى انه عدم
ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من
عدم تحقق النفى الثبوت حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
او نفى اه يعنى ان بين كلامى الشيخ مخالفة ومنافاة اذ نفيهم من
كلامه فى شرح المقاصد محامه على العندية ايضا وفيه انه عند العندية
لا استحالة فى انتفاء النسبة الى الشخصين كما عرفت
وغرضهم من هذا التمسك بجواب سئوال وهو انه فى تمسكهم
بما ذكر مع دعويهم المذكورة تناقض وتقرير الجواب فلا قبل ويمكن

ان يحمل ما قالوا على الالزام اى الضروريات بزعمكم منها حسيات
على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وح فلانا نقض فيما قالوا
قد استعاره ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيرا قد يغلط خطاء كثيرا
ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوى بهذا المعنى
لعل هناك سببا عاما للغلط عام لاشياء واحد يكون سببا
للغلط فى كل حكم فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط
حتى يبتغى السبب العام بداهة العقل جازمة به اى
بانتفاء مطلق اسباب الغلط فى مثل هذا قيل هذا مشهوظ والحق
فى الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب
انتفائها فى نفس الامر وتصديقه حصول الجزم بالمحسوس
بداهة العقل والاختلاف فى البديهى جواب عن
شبهة القدح فى البديهيات كما انه يقبل جواب عن شبهة
القدح فى الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح فى النظريات
واما قوله وتعرض فيها شبهة يصعب فى حلها الى النظار وقيقة
ثم يجب عنه وجيب عنه ان ذلك غير قادح لانا فى الجزم بها
وكلامنا فى بداهتها لان العقل انما يجزم بالبديهة لا بنظرية حتى
يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض
له شئ منها لا بمثقب اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه معاندا
للضرورة ولو تعدى للحل فربما يحتاج الى النظر والتأمل يكن
لا تحصيل الجزم بل تعلم لدفع تشغيب المتعلم وجذبا بضبع الافهام
القاصرة فرمقاما الذلل والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم اى مع السوفسطائية نقل عن بعض المحصلين ان الحق
انه لقصد بكتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب

الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه النسبة ووجوه فسادها بفيد
لهم التثبت فيما يرونه كيلا يركنوا الى ما منها او الاخلال لهم
في بادي رايهم حملا للفظ على اتباع المتبادر من اللفظ
المذكور قيل لعل وجه جعله من المكسور دونه المضموم انه لو كان
من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلم يشتمل التعريف
لادراك الحواس يخالف العرف واللغة تنقل عنه
ولا يمكن العرف في الادراك الحسي بين الهيام وغيرها وجعل
الاحساس من العقلا على كما يشعر به كلمة من في قوله لمن
هي به غير مفيد لانه يرجع الى محض نحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد
بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لكن لا نسلم ان ادراك العقل بالحواس
بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجيء من ان الحواس
انما هي آلات في الادراك فلا يرد الكلي لقضة تامل
التمييز في التصور الصورة تالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك
الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه اعلم انه هذه الصفة ليست
نفس الصورة وهو ظ وكذا ليست التعلق الخاص بين العالم
والمعلوم الذي بهما صار الاول عالما والثاني معلوما وكذا ليست
انفس الانسان بالصورة او بهما لانها بوجبين للصورة لا حقيقية
ولا استعفا بالعادة الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التمييز
هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ما هو مبدوه
فصار العلم من الكيفيات الاضافية وحاصل التعريف ان العلم
صفة حقيقية ذات تعلق توجب لموصوفها تميزا ما كشفا للمتعلق
لا يحتمل ذلك التميز نقيضه متعلقها بل نافيه ويدفعه ابدا لا يكون
مع ذلك التميز عند المميز احتمال نقيض المميز ولا يجوز وقوع

اقول انما حمل منه حملا للفظ على الشايع المتبادر وعبارة شرح المقاصد
منيرة بانه جعل من الذكر بالضم حيث قال اي صفة يتكشف بها ما يذكر
ويتيقنه اليه ذهب اكثر علوم الاشتراك

حاصل ما نقل عنه دفع مقدر بان يقال لا خلاف العرف واللغة بعد ما
خصوص بادراك خواص العقلا ولا نظر اهل اللغة والعرف كونه
على ما ذهب منه بانه لا فرق فالتخصيص بحكم

حاصل وجه ان قيل انه على تقدير الارادة بادراك الحواس
ادراك العقل بالحواس يكون ايراد قيل ينتقل ادراك
العقل ولا يخفى ان العقل عند مغايرة انا ان يقال انا الادراك
ادراك العقل بواسطة والثاني ادراكه بلا واسطة فتدبر

قوله اقول هذا على انه يطلق على ادراك العقل بالحواس
ادراك الحواس بكن ادراك الحيوانات فانه سياتي ان المدرك
فيها حواسها او النفس لها ناطقة وفي ان نسبة النفس بين الا

قوله فيه ان كان التميز الصورة وما الصفة فاجاب بقوله فالعلم بانا
التصور ليس تلك الصورة اي الصورة التي هي التميز مع يلزم
ان يكون التي موجبا لصفة هي صفة غيرها توجبها بل صفة حقيقية
توجب التميز وهو معلول لها وهذا على مصطلح القدماء وهو حق
صحيح بانه يجوز ان يكون هو ذلك التميز والتغاير الاعتباري كاشف

قوله ان الاقتضاء لم من الايجاب لان معنى الاقتضاء التي ما لم يكون التي
الاول موجبا للثاني او توجه موقوفا على انضمام الثاني خلاف الايجاب فلا
يصح ان يقال للتعلق والانكشاف الذين انه صفة تقتضي تميزا

قوله اقتضاء حقيقة هذا الايجاب فالظاهر انه اراد به الاستلزام بقرينة
المقابلة بالايجاب والحاصل انه لو ذكر الاستلزام بدل الكاشف او الموجب

قوله في التميز لعل الاضافة لا تقتضي لها واما في التصديق فلما كان
التميز متعلقا بوقوع شيء تعلق بالوقوع

الطرف المخالف له لاحقا ولا ما لا فخرج الوهم والشك والظن
واعتقاد المقلد اذ يجوز وقوع الطرف المخالف حالا ومآلا
ولا خفاء في انه هذا التوجيه وجه وابعد من التكلفات والتعسفات
بخلاف ما ذكره المحشر فانه فيه ارتكاب مجاز في وصف التميز
بعدم احتمال النقيض مع ما اعترف به وكذا في اطلاق التميز على
الصورة والنفي والايجاب واما اطلاق التميز على التعلق الخاص
فمتعارف لكن في وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض
تجوز ما بعيا ومتعلقه الطرف انه اعلم انه موجب لصفة العلم
في التصديق الايقاع والانتزاع فانه كما مر اده بالنفي والايجاب
ايا ما يكون المتعلق النسبة او وقوعها او لا وقوعها على مذهب
الحكما او المجموع المركب من الطرفين والنسبة والوقوع واللا وقوع
على مذهب الامام وانه كما مر المراد بها الوقوع واللا وقوع او النسبة
السلبية والايجابية فيهما وانه سلم صحة اراده تهما بهما يصح
صفة العلم على ما لا يخفى بانه لم لا يوجب اياه لا بقيد يصح
بانه المراد بالاثبات والنفي في قوله وفي التصديق بقيد الاثبات
والنفي الايقاع والانتزاع فيخرج الاحساس ارعى تقيد
التقييد بالمعاني بانه يقال صفة توجب تميزا بين المعاني اه
يرد عليهم اي على من قيده والتعريف العلم بالمعاني وحاصل
السؤال انه ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما هو حوابه ولا يصدق
تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة
وحاصل الجواب انه ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك
عين محسوسة لانه ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكلي لا يكون
عينا بل هو معنى والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس

قوله لان الطرفين من المحكوم عليه وبه او ان يراد من الطرفين الوقوع واللا وقوع
والنسبة الايجابية والسلبية

قوله ان النسبة بين بين وهي من حيث انها امور واحد مغاير بعضها من حيث
انها امور والايجاب

قوله لا يخفى انه الحق من المذكورات انما هو متعلق التصديق المركب من النفي
والاثبات والنسبة بالواسطة كما هو مبنى انكار

قوله السلبية والايجابية باثبات
والنفي

قوله والجواب اختار الشق الاول كما سيصرح به في قوله بانه لم لا يوجب اياه
فتصور ان التصديق والمراد بالمتعلق المتعلق المتعلق والمراد بالنسبة
وهي ليست معقولة آنا ليس لها لفظ موضوع والا لعبيا وكذا وقوعها واللا وقوع
فقد اقتصر ايضا بعد ذكر الطرفين انها متعلق لا ايقاع والانتزاع
او متعلق المتعلق غاية ما في الباب انهما يا متلازمان او تلازمين

قوله بعد ما ذكر انه اختار
المتعلق بالواسطة كما هو
من ارادة وقوع واللا وقوع

مشكل لانه ح لا يدرك احساسا بل يدرك علما مع انه ليس ادراك
معنى بل ادراك عين محسوسة قيل المدرك اولا وبالذات بعد الغيبة
عن الحواس هو الجائي يصح تعلق العلم به وليس منه الاعيان بل من
المعاني لكن لطافة الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفة استبعد
الحال ومن ههنا ظهر ورود السؤال قيل لفظ لا يحتمل
صفة لصفة في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض
الصفة لا التميز كذا نقل عنه فح يصح البناء المذكور بناء على شمول التعريف
للتصورات على انها لا تقابل لها اذ التصورات صفات لا تقابل
لها على ما زعموا فيصح البناء المبني على انه لا نقيض لتميز ما
اذ لو كان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصورات لعدم نقيضها
يستلزم عدم نقيضه محال بانت لا حاجة له فلو سلم
انه للتصور نقيضا التميز التصور تأمل فلا معنى للبناء على عدم
النقيض لانه شمول التعريف للتصورات ح حاصل وانه كان للتصور
نقيضا فقد هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه
اي عدم احتمال المتصور غير صورته الى صلة انما هو في المتصور بالكنه
لا في المتصور بالوجه فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنيا
على انها لا نقايض لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنيا عليه
على انه ربما سئل اه جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور
غير صورته الى صلة في المتصور بالوجه بغير يعني ان الشمول للتصورات
مبني على عدم النقيض فرالواقع على هذا الزعم وهو لا يبنى في بنائه على
شيء آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة المجيبي لا تفي بهذا
المعنى والسكوت فيه على حال لا يخفى على المتأمل مع انه بناء الشمول كل
كل متصور لا يحتمل غير صورته الى صلة ليس على تقدير فرض النقيض لها

بل مطلق والتحقيق انه انما فسر النقيضان بالمتمانعين اه
تعني التمانع للذات انه لا يجتمعا فر التحقق والانتفاء وذلك
لا يكون الا في التصديق وتعني الثاني انه لا يجتمعا مطلقا سواء
كانا فر التحقق والانتفاء او فر المفهوم بانه اذا فرض احدهما الا اخر
كان في نفسه بعدا عنه من جميع ما سواه وهذا يكون فر التصورات
ايضا كذا قرر في المطولات اذ لا تمانع بين التصورات
بدون اعتبار النسبة يعني اذا اعتبر النسبة يكون بين التصورات
تمانع ايضا مثلا اذ الوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وفرض
الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما فر تلك الذات ولا ايقاعهما
لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان او لا يصدق عليه انه ليس
بانسان فبهذا الاعتبار هما معدودان من نقيضين كما ان النقيضين اللتين
هما محمولا هما متناقضتان لكن هذا التناقض فرقوة تناقض النقيضين
فقد رجع التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك
عرفوا التناقض باختلاف القضيتين وجه بعضهم بانه لا تناقض
في التصورات فلا يرد ما ينوهم انه اذا اعتبر النسبة يكون بين
التصديقات لا التصورات ومن ههنا قيل لنقيض
كل شيء رفعه اي من غير النقيضين بالمتناقضين اه في هذا القول
مناقشة من وجهين احدهما انه هذا القول لا يصدق على نقيض
السلب والثاني انه قوله سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
يقتضي انه يكون رفع الضاحك عن شيء مثلا نقيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء
فحق العبارة انه يقال رفع كل شيء نقيضه سواء كان ذلك الشيء
الاثبات للغير او لا اللهم الا ان يجعل الرفع في ذلك القول منوعا

ونقيض كل شيء مجهولا لكنه خلاف الظ والاشهر هو الاول

وهو المعنى الحقيقي بقرينة قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز

وايضا يلزم منه آه عطف على قوله يبطل كثيرا من قواعد

المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لا نقيض للتصورات

وتصوره الصواب ترك التصور وانه يقال مطابقة له

لانه الصورة ليست تصورا بل موجبة على التوقيف المذكور

فرق بين العلم بالوجه فانه العلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسان والعلم

بالشيء عن ذلك الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية والمطابق هو

الاول لا الثاني فكلامنا في الثاني لا الاول فالمتصور

في المثال المذكور هو الشبح نقل عنه توضيحا اذا رأينا شبحا من بعيد

وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا

انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله

عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم عليه بانه قابل للتعليم

والفهم مثلا فالمحكوم عليه فرد هذا الحكم الوارد على الماخوذ بهذا العنوان

معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة

المحكوم عليه اعني الشبح ووجه آخر الشبح معلوم لنا من حيث ذلك

الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم

الانسانية الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك

الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسانية

وقد تبين ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية

علم غير مطابق وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن العوارض

الذهنية والخارجية موجودة في الذهن والا معلوم لا يعقل والكلي

كلي وامثال ذلك فتامل انتهى فقيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه

مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو تصديق وعدم المطابقة

راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى

التصديق الضمني لا التصور فتامل فانه قيل السبب اه

يعني انه اراد بالسبب في قوله وسبب العلم للخلق مثلا السبب

المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد السبب الظاهري المؤثر

في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا في الحقيقة فهو العقل وان اراد السبب

المقتضي في الجملة بانه يخلق اه فهو غير منحصر في الثلثة المذكورة لا عقلا

ولا استقراء وهو ظ حاصله اختياره اي اراد السبب

المقتضي في الجملة وحصره على هذه الاسباب بناء على عادة الشايخ

في الاقتصار يعني العالم يتعلق علمهم بتفاصيل تلك الاشياء

وكانه رجعها الى العقل جعله سببا لان يقتضي العلم

يعني انه الحس لعمومه اه الانسان والبهايم يعني انه لما كان عاما

لم يبين جعل السبب في تلك الادراكات العقل مجال فلا حرج

جعل الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام اما في العلم الكائن في الانسان

سنية ومن العلم الملكي والجني واما كانه قيل سبب فيه العام على

انه التقييد بالانسان في البهايم تعميم الخلق الملك والانس

والجن على ما لا يخفى فانها مبنية على ان النفس لا يدرك اه

قالوا في اثبات الحس المشترك ان الحكم على الجسم الابيض طيب

الرايحة الحلو بانه ابيض طيب الرايحة حلو والحكم لا محالة بحضرة

المحكوم عليه والمحكوم به ولا يمكن حصول هذه الامور في النفس

لانه النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم

في الحس الظاهري لانه الحس الظ لا يدرك به غير نوع واحد من

المحسوسات فلا بد للنفس من قوة غير الحس الظ تدركها جميعا

مسبوق

اى الكون الجزئى والرائحة الجزئية والطعم الجزئى وغيره كذا قال
الاصفهانى اشارة الى انها لا تنقاطعا نه فيه آنه التلاقى
يحصل عند التقاطع ايضا فلا يكون فيه الاشارة المذكورة
وما يقال ان فى توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم
ليندفع به الايراد بكون الحركة من الاعراض النسبية كما فعله
صلاح الدين الرومى فليس بشئ بل هذا مؤيد للايراد
المذكور لانه ادراك الشئ اذا لانه ادراك العقل الكون
فى المكان بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشئ بواسطة
احساس الآخر ومثله اى مثل الشئ المدرك بواسطة
احساس الآخر لا يعد محسوسا وكذا لا يعد مثل ذلك الادراك
احساسا اشارة الى ان تقديم قوله بكل اه المعنى المستفاد
من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها
لا بغيرها لا ما ذكره وهو انها لا يدرك بها ما يدرك مالكى سنة الاخرى
على ما لا يخفى والعرف ظاهر لكنه مبتلا زحاما تامل قال
الخبر كلام اى مركب تام اعم من ان يكون اخباريا او انشائيا
وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد فح كلمة ما عبارة عن
الاثبات والنفى ويجوز ان يكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع
العلم مستفاد من التواتر فيه مناقشة اذ الاستفادة
من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى فى السؤال ان يقال العلم
موقوف على التواتر فاثبات التواتر به دور وفى الجواب
ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت للعلم العلم بتواتره
لا نفسه وهكذا حال كل معلول نظر يعنى ان العلم بوجود كل معلول
ظنى فى الخارج او فى الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما ان

وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور معلول
اعم اذ يحصل بدون الخبر المتواتر ايضا كخبر الرسول مثلا
قلت عدم الدلالة اى عدم دلالة العام على الخاص عند عالم بعلم
انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم
بوجود مكة مثلا لا يحتمل العلل غير المتواتر كذا نقل عنه
ان الخبر بمعنى الاخبار اى فى قوله واما خبر النصارى اى اخبار اليهود
النصارى فاحتيج الى تحمل تقدير فى قوله واليهود يعنى ان
عطف اليهود على النصارى يقتضى ان يكون اليهود مفعولا
للخبر ايضا وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تحمل تصحيح الكلام
بتقدير لفظ الخبر قبل مضاف اليه معطوف على الخبر المضاف
الى النصارى سواء كان بمعنى الاخبار او لا وان كان الاول اظهر
والسبب فلا حاجة الى التحمل اذ لا حاجة ح الى جعل الخبر
بمعنى الاخبار فيفتح المعنى على عطف اليهود على النصارى
هذا هو الظاهر من تقرير المحشى لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار رجحانا
لان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى
الى مفعول بنفسه ولا بحرف وههنا قد عدى اليه فى الموضعين
والتحمل انما هو بالنسبة الى الاضافة الى المفعول والعامل تامل
قال لم يبلغ اصل المخبرين اه يعنى ان عدم تواتره ثابت
لانه لم يبلغ اصل المخبرين بهذه حد التواتر قيل وقد ثبت
بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك اقل لم يجاوز السبعة نفر
والغالب انه لم يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم
انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز وجل بقوله وما قتلوه يقينا
بقوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم تحقق

شرط التواتر فثبت عدم التواتر ... وبرق قد اليهود قد
انقطع اه فالتواتر فيهم قد انقطع قيل انه قتل علماء اليهود
في مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا التوراة وزادوا فيها
ونقصوا اهوله ... وبالجملة تخلف العلم دليل العدم لا تخلف
وقوع العلم من غير سببه عن خبر اليهود والنصارى دليل عدم
تواتر خبرهم اذ انتفاء اللازم وانه كاذب اعم يستلزم انتفاء الملزوم
تأمل وفيه انه لا يصلح قد لكنه لما فصله وقد جعله قد لكنه له
والتحقيق انه اجتماع الاسباب جعل الخبر اسبابا باعتبار
تعدد المخبرين واخبارهم والا فالخبر واحد ... واما وهم
الكذب جواب سؤال كأنه قيل كيف يكون الخبر سببا للاعتقاد
مع انه موهوم للكذب فاجاب بانه لا مدخل للخبر في وهم الكذب
بل هو احتمال عقلي من خارج وكذا قيل مدلول الخبر هو الصدق
لا يلايم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما لا يخفى
في الجواب لا يتوهم من هذا انه ايجاب الخبر المتواتر للعلم
ليس بكلي لانه لا يلزم من عدم كلية كونه الاجتماع سببا ذلك
على ما لا يخفى ... ولو بالنسبة الى قوم اخرين نقل عنه انه
اورد على ظاهر التعريف انه بعض الانبياء كيوشع عليه السلام اخر
بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل من
قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة اه وحاصله ان تبليغ الثاني
ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال فيه انه المبعوث
اليهم الثاني انه كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا وجه لذلك
الا ايراد وانه كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى
قوم اخرين وانه كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من

بعثه الله

بعثة الله الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم نائل
ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
الآية وجه التأييد ان احدهما ان العطف يدل على المغايرة
والقائل بالمباينة فانما ان يكون الرسول اعم من النبي عليه السلام
او بالعكس والاول منتف والالم يحتج الى ذكر النبي عليه السلام
لانه نفي العام يستلزم نفي الخاص فثبت العكس وهو المطلوب
وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء ازيد من عدد
الرسول ويجوز ان يجعل الحديث مؤيدا على حدة وتخصيص
بعضهم جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه
او تكرر نزول الكتاب لما خصص بعضهم ببعض الانبياء
مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص والتقرير الجواب
ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فتخصيص
النزول عليه اولا وايضا تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم
تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مختصين بالبعض والبعض
الآخر متكرر النزول او كائنا مع متعدد بائل ولا نقض
بالموقتات ويجب ان يكون مادة النقض قيد التعريفات
من الوقائع وقبل المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى
اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبي وايضا اظهار المتنبي
فرع وجوده فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما
يناقش فيه قد عدوا الامارات الخارق الصادر
من النبي قبل البعثة تسمى ارهاصات اي تأسيسا لقاعدة
النبوة من رهصت الحائط اسسته التعريف

اصح او المغايرة الصحيح للعطف وانما كان المغايرة تحب المفهوم
تحب الصدق والا يلزم بطلان العطف المفهوم لانه حينئذ انتفاء الشيء
ويمكن ان يقال ان الصحيح للعطف وانما كان المغايرة تحب المفهوم
في العطف المغايرة تحب الذات فيجوز ان يكون تابعه وتحب انتفاء
المغايرة تحب الصحيح والفصل لهذا امر بالتأمل
فيه انه اذا كان المغايرة بينهما تحب الذات يكونان متباينين
او جزئيا والقائل بها قضية من القائلين ويكون ايضا يقال ان العطف
على المغايرة انما تحب الذات والقائل بها ههنا فتعين كونها تحب
فانا ان شاء ما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول
والا لم يحتج كل ذكر النبي لان نفي احد التساويين يستلزم نفي الآخر
العام يستلزم نفي الخاص فتعين الثالث وهو المطلوب والعلم ايضا
امر بالتأمل فتأمل
قوله تعالى
واعلم يا الرجل ان مراد الاستاذ ان فصل من الذات الافراد
على الغيرية تقتضي الزكي والمغايرة بالذات بين العام والخاص مقتضى
ان افراد الخاص بعض افراد العام مما لا يشكر وما اسفى عليك كيف حكمت
ان المغايرة بين الرسول وبين النبي في هذه الآية تحب المفهوم والحال
ان الارسال متعلق بالافراد بلا شبهة وان الاستاذ الفاضل بالغ
والجواب نقل من هذا ورعاية الادب الانصاف ان كلامك من اول
برئ عن الصحة منتفع من الرجحة
قوله الواضح
اي المغايرة في الذات في الصدق لا في المفهوم فانه من البديهي ان مفهوم
هو الذات والوجود ليس الا المغايرة اي المغايرة تحب المفهوم تقضي العطف
فيه وهي لا تقتضي انتفاء المساواة والفصل لهذا امر واضح الورود وكلامه بالتأمل
فيه تأمل
قوله الواضح
يمكن ان يناقش فيه بان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصح
قوله الرسول اعم منه بل علته انه لا قائل بالمباينة اي كما مباينة تأمل
ان سئل عليه السلام عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال عليه السلام
انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال عليه السلام ثلثمائة وخمسة عشر
كذا في الكشاف
ابن كمال
ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم الاكثر
لا يستلزم عدم نزوله على واحد فليكن نازلا على واحد ونخصصه به ويلزم
مع كثير تأمل
عفي
عليه وسلم كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على
شيث صحف واربع على خنوخ وهو ادريس وعشر صحف على ابراهيم عليه السلام
والتوراة والانجيل والزبور والفرقان
الاخر
ان البعض الذي يكون مختصا بكتاب
اي الكتاب الذي يكون مختصا بكتاب
قوله تعالى
وجه التأمل ان الروايات ناطقة في تخصيص كل كتب ببعض الانبياء وقوله تعالى
في الخبر تخصيص بعض الكتب ببعض الانبياء افاد استغراق الكتب الانبياء
غير تام لا يقال بهذا الخبر غير قابل لورود الروايات في تخصيص
اربعة كتب بأربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان لموسى
وداود ومحمد عليهم السلام
تأمل

قوله اشعار بامكان الجواب وهو ان يقال قصد الاظهار ينافي ان يكون
القصد من قصده تعالى فلا فرق بين قصد الاظهار والاظهار
قوله
قوله اللازمة في قوله لو اشترط النزول عليه الخ بل ينتفي النزول عليه اذ بكثر نزول الكتب
بعض الصحف ببعض الانبياء وكيف لو كان يشترط ان يكون الرسول صاحب الكتاب
النزول عليه بل الكتاب لا يكون معه كما هو الجواب الاول وهو خصص بعض الانبياء
بعض الانبياء الذين هم ثمانية آدم وشيث وادريس وابراهيم
وموسى وداود ومحمد عليهم السلام وليسوا بثمانية وثمانية عشر كما كانت قرأ
كون عدد الرسل كذلك يمنع كون الكتاب معه اعم من خصص بهم
والنبي عليه السلام انبياء الصحف والكتب ومن حضره اياهم والكتابة المذكورة عدم كون غيرهم صاحب كتاب وصحف ومع تقدير اعتبار كون الكتاب مع الرسول
يلزم كون عدد صاحب الكتاب ثمانية وثلثة عشر فصاعدا اعتبار كون الكتاب مع الرسول في تقوية الروايات وكل يحالف الروايات فاسد فالتوفيق المعتبر فيه كون الكتاب مع فاسد الى
ان السؤال الاول منع المقدمة التي اوجل عليها المذكور لا نسلم ان النظام من يجيء الصحف والكتب ومن حضرهما يجيء الصحف والكتب
وانما يلزم ذلك لو كان المراد حضر ظرف الكتاب معه لم يكن المراد حضر مع الكتاب في الكتابة حتى
ما قلت لا نسلم ان يكون كذلك المراد حضر مع الكتاب في الكتابة عدم نزول الكتاب عليه لان عدم الاكثر
عدم نزوله على احد فليكن نازلا على واحد ونخصصه به ويلزم مع كثير تأمل
والروايات وحاصل الجواب منع الملازمة بسنده انه يجوز ان يكون المراد بالحضر في الكتابة حضر من انزل عليه الكتاب قوله تعالى في تقوية الرسول ينافي الاخبار
في اعداد المقدمات ومنافاة الوجه الثاني ظاهرة ولا يلزم في السؤال كون كل واحد من مقدماته غير مقدوحة والتأمل يرد السؤال ويجيب منه اصلا فتأمل

يعم المعقول والملفوظ اريجب ان يعمهما لانه الملفوظ من مواد
المعرف كالمعقول والا يلزم ان يكون بين اول الكلام وآخره
ثانيا يعرف بالتامل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان اوضح
بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل فيه
اذ ح لا يكون ان استلزام لذات فلا يصدق التعريف عليه ايضا
الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة
اجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة اصلا قوله اذ لا يجب
تلفظ المدلول اذ لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا يخفى
تعقله فانهم يستدلون بالدليل الى المفرد وغيره بدليل لكونه
خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل
قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فلانيا في نفسه الدليل
الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وآخول لا يمكن ان
قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بتصحيح النظر في نفسه ولو
بالتفهم سمي ادخاليه العلم بمطلوبي فيلزم ان يكون المراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله والنظر فرنفسه فيكون مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع
على الاول ايضا فلا يصح هذا الحصر ولعل الحصر لهذا قال فيما سياتي
والصواب بتعميم الاول فتامل والاخير اعني بعض المدلولات
مدفوع بارادة فيه الجنسية في تعريف الاضافيات
بقرينة ان التعريف للدليل وبقرينة كون لفظ العلم مشهورا
عندهم في التصديق كونه ناشيا وحاصلا منه اما
بطريق جري العادة او الاعداد او التوليد لكن يرد عليه
ما عدا الشكل الاول اه اجيب عنه بانه ليس المراد بالزوم ما هو

المتعارف من امتناع الانفكاك او وجوب تحقق اللازم عند
تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فمعنى التعريف ان
الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهو
لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل وردا بانه
ان اريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون
حصول علمه كافيا في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق
التعريف الا على ما هو بين الانتاج وان اريد به ان يكون للعلم
بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون اجزاء الدليل
والمائل بالنسبة الى المدلول بمعنى ان حمل اللزوم على هذا المعنى
لا يعرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو اعم من
اللفظ بان يكون مرتبا على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء
يستلزم العلم بالصانع فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير
كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان كل حادث
صانع لان قولنا كل مقدمات الدليل مقدمات المركبة لا يخفى
ان الثاني غير شامل لمسئل العالم فيكون الثالث اعم منه ايضا
لكن في قوله والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات
بحث اذ لو اريد بعدم موافقة العام للخاص فرد هذا الباب ان
لا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لا يضر ناوان اريد
ان لا موافقة بين التعريف العام للشيء وبين التعريف الخاص
لذلك الشيء فمم اذ الصادق في مادة موافقة ما بينهما في
المادة الا ان يراد بالموافقة المساواة في الصدق وقد مر كاف
حاصل التعريف على ما وجهه المحشي هو ان الدليل ما يلزم من
التصديق به التصديق بالشيء آخر على طريق النظر والاكتساب

الذى هو ترتيب امور معلومة للتاب اوى الى المطلوب او التاب
من لزوم الشى من الشى لزومه من بعد فقط لا منه من حيث
حال من احواله وقد يكون مختصا بالمقدمات المرتبة كما فى هذا
او فق بالثانى منه بالاول فليتامل والصواب تعميم
الاول بما يراد بالنظر ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله كما مر
انفا ووجه التصويب بما يشير اليه فيما مر وبه علم ما فى التخصيص
خروج عن مذاق الكلام فيه بعضلم
وبعلم ذلك القصد بالقرائن هف وذلك لان الرسالة
ما بنه بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة كما فى نفس الرسالة باطلة
هف بل كفر فلا يكون كاذبا بل لانه الكذب من الذنوب
الى ترتيب هذا النظر وهو انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو ما بت ومضمونه واقع
بانه تصور المخبر موقوف على الاستدلال اذ تصوره بالرسالة
موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت
الرسالة وهو انما يحصل بالاستدلال فيتوقف خبره
ايضا بالواسطة فيه بان الاستدلالى ما يستفاد من الاستدلال
لا ما يتوقف عليه مطلقا والا لزم انه يكون التصور المذكور استدلاليا
ولا قائل بكونه تصوره استدلاليا نعم تصور الخبر بعنوان
يمكن ان يكون مرادا القائل هذا ايضا يوقف بالتامل
الملحوظ من حيث ذاته مثلا الصراط حق من جملة اخبار الرسول
وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول
مفيد للعلم الاستدلالى لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول
وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق واما كونه صدق الخبر بديهيا

باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يستلزم بداهته
باعتبار المذكور فالكلام فى هذا المعنى بعم التاب
الاولى فى وجه كونه الذكر لغوا ان يقال التاب معتبر فى معنى
التيقن تدبر وفيه ما فيه قيل وجه النظر انه لا معنى لذلك
بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقيض ههنا
التجويز العقلى لما يعم الامكان الذاتى ولو سلم فالتخصيص تكلف
فالاولى تغيير التفسير مغن عن هذا الكلام اذ عن قول المص
والعلم الثابت به يعنى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن
والثابت تامل والاقرب ان وجه التخصيص بالذكر
انه مراد المعراه وقيل المقصود من ذكر هذا الكلام الاشارة الى
دفع وهم حمل العلم فى قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى على
مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى
لكن استعماله فيه مشهور فى الكتب المنزه عن شائبة
الوهم يعنى كما ان العلم الثابت بالضرورة كذلك
مشهور لا متواتر قيل هذا الكلام مبنى على ان خبر الواحد متواتر
وكذا ما ذكره فى شرح المقاصد وهو ليس بثقة فالاعتماد بهذا القول
الا بعد تصحيح النقل من هو اوثق منه قال ابن الصلاح رحمه الله
سئل من ابرز مثال للمتواتر فى الاحاديث اعياه طلبه وقد حصل
انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وانه نقله عدد التواتر
وزيادة لانه ذلك طرا عليه فى وسط اسناده ولم يوجد فى اوله
نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه
مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا فى خلاصة
الطيبى لان الدليل كما فى خبر الرسول خبر الله تعالى

وخبر الملائكة وخبر اهل الاجماع مبني على المسامحة
بان يراد بخبر الرسول خبره ومافي حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في
حكمه هذا منافٍ لما مر في وجه الحصر من ان العقل
آلة غير المدرك اذ المفهوم منه انه آلة غير المدرك وهو
نقيض ما مر ويحصل الجواب عنه بمنع الآلية وكذا بمنع الغيرية
وجعل الحصر عقلة الاول دون الثاني لما فيه من البعد وايضا
لو حمل الغير على المعنى المصطلح يلزم ان لا يكون الحواس ايضا غير
المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تامل
هذا هو النفس بعينها يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة
بعينها وهي والقوة العاقلة متغايرتان فالوقوف واللغة فهذا
القول غير مستقيم لكن قوله يدرك به ظن فانه سبب لادراك
النفس والنفس هي المدركة لا سبب الادراك اذ لا كثرة
اختلاف هو يعني انه لو كان دليلا لسمنية يلزم انه يوجد كثرة
الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف
في العلوم المتسقة لانه هذا نسبة اه لما كان قولهم النظر
الصحيح لا يفيد العلم فرالا لهيات بحسب النظر بحث عن حال
النظر والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته
اثبت كونه من قبيل النظر في الالهيات بقوله لانه هذا نسبة اه
لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما جميعا
يعني انه من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها ايضا ويلزم من
دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى شيء
بدون العلم به فاذا نفى العلم بها يبطل دعواها وهذا معارضة
في مقابلة الدعوى الثانية وخبانه الاليق على هذا ان

يذكر كلا المدعيين فر تحرير البحث ولا ينتظم جميع الشبهة في
سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بحيالها
اثبات حكم ذلك المخصوص منه لانه اثبات الكلية
لاثبات حكم ذلك المخصوص فاذا اثبت الكلية بذلك المخصوص
فقد اثبت ذلك المخصوص فر ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا
الا اثبات الشي بنفسه فيكون دورا وقد ربقه الشر
في المقاصد قال الله تعالى فانه قبل معنى اثبات القضية
النظر بانه انما العلم بها يستفاد من نفس النظر بانه يعلم المقدما
مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم
لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه
هو التصديق فقد بني الكلام على ان اللازم فر القياس هو
صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق
بالنتيجة اعني العلم بحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدما
المرتبة وبكونها مستلزمة للحط بداهة او اكتسابا على ما تقرر
من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم وبتحقق
الملزوم وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدما
المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للحط في ذلك الاستلزام
وانما ذكر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم
وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس
الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للحط ابر توقف
السي على نفسه قال بعض المدققين توقف السي على نفسه
من جملة افراد مفهوم الدور لان المتوقف على المتوقف
على السي اعم من ان يكون نفسه او غيره وعلى هذا لا حاجة الى

الشبهة الاولى المدعى الاول وهو كون النظر مفيدا للعلم والشبهة
المدعى الثاني وهو العلم بالافادة او افادة النظر للعلم

قوله فانه قيل ارفى دفع الدور معنى انبات القضية
او على سبيل التتبع والتوقف عليه هو التصديق
التصديق بالنتيجة والتوقف عليه هو التصديق
العلم فر الواقع فلم يلزم دور وقوله فانه
الخ اذ ذكرت ط انك يكون اللازم فر القياس
ان تصديقا بكلا من اللازم صدق المقدمات
هو تصديق بالمقدمات المرتبة لا صدقها
نظرا لقول المحشي وحاصل نظره ان قولك
من التصديق بالمقدمات ويكون تلك المقدما
لا من التصديق بالمقدمات فقط غلط لان اللازم
العلم بالمقدمات فقط قوله وما ذكر من ان العلم
توزه اثبت ما ادعيت من ان المستلزم لتصديق
بالمقدمات ويكون تلك المقدمات مستلزمة لقطع
فانك من ان المستلزم له هو العلم بالمقدمات فقط
ويتحقق اللازم هو العلم بالمقدمات بعينه لكن في
استثنائي وليس كذلك هذا العلم بكون تلك
المطلوب كما قلت فانه اعلمت مراد المحشي من
علمت انه قائل بالدور ايضا

الاول حاصل الشرطية المأخوذة فيه والثاني حاصل ومنع المقدم

قوله من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد الخ العلم بتحقق كل لازم والنتيجة
لازمة للمقدمتين فهي تزداد من ازداد اللازم الخ واذا كان العلم بكل لازم
مستفادا من العلم بالملزوم وبتحقق الملزوم فيه كان العلم بالنتيجة العلم بتزداد
بينها وبين المقدمات المنتج لها والكلام ينتهي ان الله مانك ان ترتيب
ترتيبا صحيحا فانه اذا كان كذلك كما يستحيل ان يحصل علم بكل لازم ولا يحصل
العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي كما زعمه مولانا فتوا الحق
يدل على ذلك العموم من اللازم والملزوم قول قطب الدين الخ
الشيخ في شرحه قول الشمسية والنظر تحصيل بعد ما ركب عليه
بطريق الشكل الاول من علم لزوم امر لما تحقق علم وجود الملزوم حصل له من
العلمين ان بين العلم باللازمة والعلم بوجود الملزوم العلم بوجود
اللازم بالضرورة فلولم يكن تحصيل النظر بطريق الشكل الاول تحصيلا للعلم
ان ثانية من العلمين اما القياس لان حصة بطريق الشكل الاول ودورا ظاهر
على العموم ظاهر فانه قال مولانا سعد الدين في شرح الشمسية
هيهنا بحث لانا ان كان مراد القائل بقوله وهذا العلم بالمقدمات المرتبة
على كون النظر مفيدا لا على العلم بذلك انا نعلم بالمقدمات المرتبة
للعلم بكون الاصغر مندرجا تحت الاوسط ويكون الاوسط مندرجا تحت
الاكبر كذلك وهذا العلم بالاندراج يستلزم العلم بكون المقدمات مستلزمة
للمطلوب لا يحتاج الى العلم بكون النظر صحيحا منتجا وان احتيج الى العلم
ذلك النظر مستلزما في الواقع فالحق ما قاله شارحنا ويندفع الدور الخ
مراد القائل بذلك القول انه بعد قطع النظر عن العلم بالاندراج والعلم
بكون المقدمات مستلزمة للمطلوب يحتاج العلم بكون النظر مستلزما
شرط او يكون النظر فيها مفيدا للعلم في نفس الامر ولا يحتاج الى العلم
بالافادة والاستلزام والاندراج اصلا فالحق ما قاله مولانا

هذا الدليل بشخصيته ضروريته او وهي من هذه الحيثية
مبتنية على صيغة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر
مبتنية على صيغة المفعول ولا محذور فرذلك فانه حكم الشيء
قد يختلف بديهة وكسبا باختلاف العنوان خرافات
الاوهام الخرافات الاحاديث المتملحة كذا في المغرب والبعض
تخفف الزاء والبعض الآخر يشدد ها كما ستوقف اي من
تفسير الشيء الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا
لا يلايم ظاهر قوله فانه بعد تصور الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن
لو لم نجعل تفسيره كذلك يشكل كما مر مع انه الاظهر من مقابلتها
بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالي فيجب ان يكون
تفسيره له فتأمل فيرد عليه انه المثال يتوقف اه ان فيكون
حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصا فيما اذا كان بتصور
الطرفين بالكسب فلا يكون مثالا للضروري بل من الاكتسابي
اعلم انه الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما
سيشير اليه فيكون معنى الضروري في العلم التصديقي الحاصل من
غير احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم
الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله
فانه بعد تصور معنى الكل اه ويكون المراد بالاكتسابي ما حصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين
كما يشير اليه تمثيله المباشرة بعرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك
في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين
واما ورود ايهام حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه

وانه يستلزم ان يكون زوال بعض اه او على هذا يكون
المبين حال ما ثبت بالبديهة بانه ضروري وحال ما ثبت
بالاستدلال بانه اكتسابي واما ما لم يثبت بالبديهة ولا
بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يذكر ولم يتبين انه
ضروري او اكتسابي وانه كان في الواقع من الاكتسابي بهذا
المعنى واما اذا كان معنى البديهي الحاصل بدون توسط النظر
ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم
الثابتة بالعقل مهملا بقي فيه انه يكون حال البعض مهملا انما
يلزم من تفسير البديهة باول التوجه فرمقابلة ما ثبت بالاستدلال
الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل
الضروري مقابلا لهما مع بقاء البديهة بمعنى اول التوجه يلزم
الاجمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر الترادف
الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلا لهما بل تعرض لكون
البديهة بمعنى عدم توسط النظر هذا واعلم انه الظاهر من سوق
كلام المصنف انه ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضروري وما ثبت
بالاستدلال تفسير للاكتسابي وانه المراد بما ثبت بالبديهة
هاهنا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة لما ثبت
بالاستدلال فاولوية ما في بعض الشروح ط وما في قول المحشي
وهو انه الظاهر من عبارة المصنف انه الضروري في مقابلة الاكتسابي
غير خاف فالاولى ما في بعض الشروح اه فيه اشارة الى
انه الايراد بالمثال مندفع بما ذكرنا واما الايراد باجمال حال بعض
المعلوم الثابتة بالعقل فلا يوجب الخطائية في كلام المصنف
بل ترك الاولى عن العلم الحاصل انه قيل عليه هذا

لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق لانه تحصيل الحاصل وهو ممتنع لذاته
المراد نفي القدرة دائما وههنا انما ينتفي بعد الحصول
فلا يلزم كونه العلم بحقيقة الواجب ضروريا بناء على انه يصير
عليه انه لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اذ على انه من تحصيل
حاصل كنهه ممتنعا وجه الدفع فظه لانه غير حاصل للمخلوق وكذا
العلم بالمجهول المطلق على نفي دخل القدرة يعني انه ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق هو ما لا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه
ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلا في الحيات فيكون ذلك
واما اذا كان معناه ما لا يستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون
من الضروريات لانه قدرة المخلوق ليس بمستقلة في
تحصيل الحيات وانه كان لها دخل فيه ولكل وجهة
هو موليها الوجهة هي الجهة التي يتوجه اليها اذ لكل منه السرور ذلك
البعض جهة يتوجه هو اي كل منها مولاها اي متوجها او لكل
من الحلقين وجهة هو موليها لا يكون الا بالاسباب
يعني لاشئ من العلم الحادث ما لا يكون بسبب ضروريا كان
او اكتسابيا فلا جعل صاحب البداية الكبر بالمباشرة الاسباب
يكون الاسباب المباشرة اسبابا خاصة فيه سبب الضروري
المقابل له ثم قوله وسببا به بتلة المراد به مطلق الاسباب
لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الى اصل بنظر العقل حاصلا
بسبب مباشر حتى يكون من الكبر وبتناقض ويكون قسيم
الشئ قسما منه فليس المقسم اذ مقسم الاسباب
الثلثة الاسباب المباشرة بل مطلق الاسباب
ولو سلم اي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان يكون

نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به
حين حصول العلم ايضا كذلك فيكون من الاسباب المباشرة
ومن هذا يتحيل التناقض المذكور ابتداء ولا يجوز ان يكون
بين المقسم والاقسام عموم من وجه الا بحسب النظر يعرف
ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم الا ان تخصيص الصحة
بالذكر مما لا وجه له اذ الاتهام ليس من اسباب المعرفة بل
الشئ ايضا والتخصيص يوهم كونه من اسبابه صح
عند الناس اني عاشق اخوه غير انه لم يعرفوا عشقي لمن غيره انه
بحذف ضمير الشان من ان المخففة من المثقلة وفي قوله عشقي
لمن ان محذوفة اذ لم يعرفوا ان عشقي حاصل لمن وقوله لم يعرفوا
بمعنى لم يعلموا ففي البيت ان العلم والمعرفة واحد
وجوابه انه خلاف النظ وقبل ذا وبالشئ الحكم الذي هو الوقوع
واللا وقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح
المقاصد فريبا ان معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر
صحة الصحة وبقي الكلام في فائدتها ويمكن ان يقال المعرفة
تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج
لفظ الصحة اشارة الى هذا ثم يقال كما ان لفظ العلم مشتهر في
التصديق كذلك لفظ المعرفة مشتهر في التصور واذا قيل
اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتضي المفعول الثاني وح
اذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور
والكلام في التصديق وفيه استدراك اذ تم المقصود
بدونها قوله وابهام بحذف المقصود وهو اختصاص عدم سببيته
بالثبوت اذ دون عدمها والمقصود عدم سببيته لهما وانما قال

وابهام دونه اشعار او يكون انه يقال المراد بصحة السبي تقريره
وتحققه على وجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان
المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث
غير مرضية ههنا لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل
للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كان ههنا
اشارة الى وجه التسمية وفيه اشارة ايضا الى كون الغرض بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما سيجيء والا لم يلزم
الاستدراك اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى الى
ان المراد اما ما اريد من لفظ العالم ما سوى الله تعالى من الموجودات
والا فالمراد والمعبر به ههنا هو المجموع كما دل عليه قوله بجميع اجزائه اذ
جز بيانه نفي تفسير كلام المصرح باذكر نوع خاص وفرد مراد من
فسره بالتفسير المذكور فما سوى الله تعالى من الاجناس ليس ايضا
الى افراد من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل الكل
مراد به ايضا قال صاحب الكشاف العالم اسم لذوي العلم
الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والارواح
وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك يعم كل جنس منه
عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والملوا
عالم ثم كل جماعة كثيرة عالم من كل جنس وبيانه ان العرب عالم
والعجم عالم واهل كل عصر عالم وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه لله تعالى ثمانية عشر الف عالم وانا وانتم منها عالم وقال مقاتل
ان الله تعالى خلق ثمانين الف عالم اربعون في الهواء والبر واربعون
في البحر وقال كعب لا يحصي عدد العالمين الا الله تعالى وما يعلم
جنوده الا هو والمناسب بهذا المقام ما ذكره الله ولذا اختاره

والاظهر صحة جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين فيه انه
انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسما للكل فقط لم لا يجوز ان يكون
مشتركا بينه وبين القدر المشترك فيصح الجمع باعتبار المعنى
الثاني قال في الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل
جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل الجواب ان الاكثر
وان كان الخلو اخف لانه لو افرد معرفا باللام لم يتناولهم
انه القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة اي
القدر المشترك فلما جمع اشير الى تعدد الاجناس واستغراق
افرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بالاولوية
فان قلت العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى بكزيد مثلا
فاذا وقف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ
المعرف لا يستغرق الا افراد ما يطلق على كل واحد منها قلت
لما كان العالم مطلقا على الجنس باسره تنزل منزلة الجمع ومن ثمة
قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما ان الجمع اذا عرف استغرق
جميع احاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب
المحسنين اي كل محسن وقوله تعالى استثنى العبيد اي واحد منهم
كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقا
عليها كانها آحاد مفرده المقدر فالعالم لما نزل منزلة الجمع فكما
ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالم
يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اي
افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح ايضا بانه مثل زيد لا يطلق
عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس
وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات

والا لصدق على الاحاد مفرده ايضا كزيد مثلا نائل ندبر
حتى يجوز واحد وحدت نوع الناس من عنصر آخر بطريق الكون والف
يصدق على المركب من عين وعرض قائم به فقيه ان المجموع
المركب قائم بمحله الذى هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا العنوان
عليه نائل اذ يصح ان يقال وجد فرس فقام لعبده فقيه
ان هذا يدل على المغايرة فى المفهوم وهو لا يستلزم المغايرة فى
الذات كما فى قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان
بتوسطه لغيره يعنى ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وليس
ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين اللذين هما البشوتان
ههنا وهو اول المسئلة فليفهم بعنى البعد المفروض
اولا قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقى وعدم
اشتراط كونه الابعاد عرضا قائمة فاذا فهم جزء الى جزء اخر
وآخر على ملتقاهما يحصل مثلث من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد
المفروض اولا طولا وثانيا عرضا وثالثا عمقا وفيه انه يستلزم
جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض بالميل
بتحقق بارعة اه والتقاطع على القوايم حاصل فيما ذكر
بفرض الخطوط متجاورة فى الاطراف وذلك كاف ههنا
كذا قيل وفيه وان كان تقطيعا راجع الى اللفظ والتفيه
على معنى ان لفظ الجسم بازاء المعنى وضع على ما يراه الآمدى وغيره
قال كما وقع فى الموقف لانه ما وقع فى كلام السلف وهو قوله بل هو
نزاع فى ان المعنى الذى وضع له صريح فى النزاع معنوى على ما لا
يخفى للمتامل المنصف وان كان مطلق الخط اه فيه
ان الخط المتدير لا ينافى الكبرة وانه جميع مراتب

الاعداد اى كل واحد منها اكثر مما بعد بصيغة المضارع من العد
اى من مرتبة تعد العشرة منها اكثر من تلك المرتبة مثلا مرتبة
الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التى تعد العشرة من الاحاد
ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التى تعد العشرة من العشرات
ومرتبة المئات اكثر من مرتبة الالوف التى تعد العشرة من المئات
مع انه كلا من هذه المراتب غير متناهية وفى بعض النسخ مما بعد
بحفظ الظرف المقابل لقبل وعلى هذا فتوجيه الكلام ظ
وكذا التعلقات عما اكثر من تعلقات قدرته اذ العلم يتعلق
بالممكنات والواجب والممتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات
فقط ولو قيل فرد الاستدلال والعظم والصغر انما يتصور فى المتناهى
لم يرد هذا كما قيل فلم يكن ما فرضناه مفرقا واحدا اه
ان اريد الوحدة التى لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان
الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان اريد الوحدة الموجبة
فهو اول المسئلة اذ هو معنى عدم التجزى فيرد الاعتراض السابق
التقدير ايضا واما الثانى والثالث اه فحاصل الجواب
عن الدليل الثانى انا لا نسلم ان كلا من الخردلة والجبل غير متناهى الاجزاء
بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم ان الصغر والعظم انما هو
بكثرة الاجزاء ويجوز ان يكون لهما العظم والصغر بحسب المقدار
جواب بسؤال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا
وحاصل الجواب عن الدليل الثالث انا لا نسلم انه فى الجسم اجتماع
اجزاء حتى يجرى فيه التقرير المذكور ويلزم ما يلزم ولو سلم فلا نسلم عدم
امكان الافتراق الى نهاية قوله ان امكن افتراقه لزم قدرة الله
عليه تلك اللازم غير باطل فنفى كلام السلف والمتدمرت بتصر

واما لانهاء عرض فقيل القول بانهما من الاعراض غير صحيح
اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمة
غاية الامر انه يلزم هنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر
ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون انما فسروا بالتبعية في
التحيز القيام بالغير الذي يختص بالعرض لا القيام بالشيء الذي هو
اعم لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لابد لهم من ان يفسروه
بالاختصاص المذكور على ما يشير اليه ونقل عنه في الحاشية واما
لخروجها بقوله لا يقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو
التبعية في التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز
انتهى ويدل عليه قول الشارح بل بغيره اه لكن عدم القيام بالذات
اعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على عالم يمكن له تحيز اصلا
لا ذاتا ولا تبعا كما ان الصفات ايضا كذلك ولك
ان تستدل بما سيجيء من ان البقاء عرض فلو كان له بقاء يلزم قيام
العرض بالعرض وهو غير جايز وان كانت غير باقية لم يكن قديمة
لان العدم ينافي القدم بجواز ان يكون القصد الكامل
قيد الكامل احتراز عن قصد واحد مثلا اذ يتخلف عنه المقصود
وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه بعده الى تحريك الاعضاء
والآلات واما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود
عقيبا بحيث يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المقصود
قديما زمانيا مستندا الى قصد قديم متقدم عليه بالذات
اي ستمر اي لا يعرض له العدم اصلا بل لا يجوز عروضه له
وانما فسره به لان القدم ارعدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يستلزم
استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا اجتمع قرائنا به منافاة

العدم العدم الى دليل والمقصود ذلك فسره نفرحا بالمقصود
بشروط منافقة لا الى نهاية ارفي جانب الماضي فلا يلزم
قدمه بمعنى استمرار اذ يجوز ان ينتهي الشروط في المستقبل
فيطرء عليه العدم لانتفاء الشرط لم يرد السؤال
بان الحدوث نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه يجوز
الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان
كذا نقل عنه اقول ايضا يلزم ان يكون الحركة الكون الثاني
وهو يخالف قولهم الحركة كونان في مكانين وان
ان سؤال ان الحدوث وان لم يضر في اثبات حدوث الاعيان
لكن يضر في حصر الاكوان في الاربعة المذكورة وقيل يرد عليه
السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد المسبوقية بكون اخر
بلا واسطة ففيه ايضا اشكال اذ كما ان في قولهم كونان
في اثنين اشكال وجه الاشكال في قولهم السكون الثاني
على تقدير بقاء الاكوان بل يكون الحركة حينئذ الكون في اثنين في
مكانين والسكون الكون في اثنين في مكان واحد ووجه الاشكال
في قولهم عام وانه على تقدير بقاء الاكوان لا معنى لتعقب
الكون في التعريفين يرد عليه انه ما حدث اه قيل عليه
ان المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان اه الكلام
في التعريفين على ما يحقق والتحقيق ما قدمناه فلا يرد ما ذكر
اقول ظاهر السوق وان كان ما ذكره محتملا لكن قول الشرفي شرح
تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلم حصول الجسم مكانا بعد حصوله
في مكان اخر اعني انها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس
وح لم يندفع الايراد واجيب عن الايراد بان اشتراك

شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر
بآخر وإن أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء
فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به
فلا يمتاز إذا بالذات يجري هذا فيما حدث في مكان ثم
انتقل إلى آخر ثم انتقل إلى ثالث حيث يلزم عدم امتياز الجزء
بالذات لاشتراكهما في الكون الثاني نائل والحق أن الحركة
يرد عليه سؤال أن الحدوث على ما لا يخفى لأنه القدم ينافي
ولا جواز للشيء مع منافيه فلا جواز للزوال مع القدم فإذا جاء
الزوال فلا يكون قد جاء فيكون حادثا مسبوقا بالعدم
مطلقا أو سوا كان سابقا أو لاحقا أما منافاة العدم للاحق فلما
فإن القدم عدم المسبوق بالعدم وأما منافاة اللاحق فلما
والاستدلال بأن المجرد لو شاركه الباري تعالى في التجرد لشاركه
في التجرد لما امتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تعالى
وهو باطل لأنه التركيب يستلزم الإمكان لعلة الاحتياج وهو تعالى
واجب لذاته وتقرير الجواب أنا لا نسلم بطلان التالي وقولهم
الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لا نسلم وإنما يستلزم ذلك
لو كان المشترك أمرا ذاتيا وههنا ليس كذلك ولو سلم وما
الامتياز يجوز أن يكون بالتعين الذي هو أمر عدمي كما هو مذهب
المتكلمين حالا دليل عليه وتقريره أن وجود المجرد مما
لا دليل عليه وكل ما كان مما لا دليل عليه يجب نفيه فالمجردات
يجب نفيه قوله والآلجاز أه دليل الكبرى تقريره وإنما لم يجب

نفي حالا دليل عليه لجاز أو لا نسلم حصول جميع المباينة عند نا لا نسلم
حالا دليل عليه وقوله في الجواب الدليل ملزوم أه هي معارضة
في المقدمة وهي الكبرى وقوله على أن عدم الدليل ليس نفس الأمر
كلام على الصغرى حاصله أن قولكم المجردات حالا دليل عليه إن
أردتم به عدم الدليل عليها فليس نفس الأمر فلم وإن أردتم عدمه عندكم
فسلم ولكن لا يفيدكم إذ يجوز أن يكون الدليل معدوما عندكم
ويكون موجودا في نفس الأمر فلا يكون المجردات حالا دليل عليه
وقوله وعدم الحضور أه جواب سؤال مقدر كأنه قيل لو لم يستلزم
انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشامخة
من انتفاء دليل الحضور فأجاب بأنه معلوم بالبداهة لا
بانتفاء دليل الحضور أي حدوث سائر الأعراض
إن عنى بالأعراض المستدل بها على حدوث الأعيان كالحركة
والسكون والسواد والبياض مثلا بناء على برهان التطبيق
فإن المتكلمين لم يشترطوا فيه إلا الوجود والإجتماع فيه
والترتب كما هو عند الحكماء على ما سيجيء إن قلت
الصفة إن صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع الذات
الواجب وصفته والا يكونا من جملة العالم ولهذا قال في
الجواب بهذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا
في الجايز المباين إن عنى بالواجب والمعنى أنه لو كان محدث العالم
جايز الوجود الذي يباين عن الواجب وينفك عنه وما هو الا غير
صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب وصفته
لأنهما لا ينفكان عنه لكن يرد منع على الشرطية المدلول
عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا إذ لو كان من جملة العالم لم يصلح

محدثا له ومبدءا والا لزم ان يكون محدثا لنفسه ولما سواه والتقرير
المنع ان يقال لانا نمنع انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من
جملة العالم لم يصلح محدثا للعالم انما يلزم ذلك انه لو كان
من جملة مطلق العالم اي الذي ثبت وجوده وحدوثه والذي
لم يثبت لم يجز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده
وحدوثه فيصلح محدثا له ذلك العالم فيقال عليه هذا مبني على وجود
ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على
نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضر نافي اصل المدعى وهو ثبات
الواجب لانه يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فثبت
الواجب ... وحمل المحدث جواب سؤال تقديره ان يقال
المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث له اذا
فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى
بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثا
بالذات على زعم الخصم الزكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح
محدثا له ... لا يساعده كلام الشريف قال في جواب البحث
الاول المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
اذ لا يكون حادثا حين اذ كان مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو
العلامة والدال ... فيلزم النقض على تقدير كونه من
جملة العالم وهو ان يكون مبدأ العالم وانه لا يكون مبدأ له فيه
انه مدلول له على تقدير كونه من جملة العالم مبدأ له تعالى لنفسه
على التعيين ومآله الا دلالة على مبدئية شيء ما له وليس ذلك
دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نقضا مفيدا في هذا الموضع
والاول طريقة الحدوث فانه قلت لا معنى لجواز الوجود

انا ان الامكان فيكون الاول طريقة الامكان ايضا قلت
معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
واذا كان من جملة العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم
حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثا لم يصلح محدثا للعالم
ومبدءا له والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظ

... اقامة دليل ينتج بطلانه فيه نظر لانه ابطال
الشر اقامة دليل على بطلانه لما ذكره والفرق بين
قضول ان ترجع اشارة الى احد دلة ابطال الشر مبني على
المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطاله كما في بعض
النسخ ... بجواز خروج العلة عن السلسلة اولا
موجودة في الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجا
عن سلسلة الممكنات يكون واجبا ... والا
يلزم الدور ان لم يكن ذلك البعض طرف السلسلة بل
كان في اثنائها ... فظاهر ان امرا فيقال بالعكس
اي ابطال الشر يفتقر الى اثبات الواجب لا بالعكس
واعلم فبيانه انه لو كان مراد الشر بقوله وليس كذلك
انه لا يتم هذا الدليل الدال على وجود الواجب مع ما
ذكره المحشر وان كان مراده ان ابطال الشر من مقدمات
هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشر وهما بطلان لاستحالة
كون الشيء علة لنفسه ولعلته ... وهو علة
البعض اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض
بعم جانبي العلل والمعلولات يعني اذا تسلسلت العلل

لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على ابطاله او على
البطلان فتامل

اقول اذا احتمل ان ينتج ابطال التسلسل هو الاقامة المذكورة لا يظهر
المعقول من الشارح مبني على ابطال التسلسل نعم يلزم بطلان
على تقدير كونه الواجب لانه على ابطال التسلسل
ما في بعض النسخ فلعله من المسامحة

ابطال التسلسل

يمكن ان يجاب بان توزيع المحشر الخالي قول الشارح ابطال التسلسل بالاقامة
المذكورة بتجويز كونه الاول على سبيل الاحتمال الذي لا ينافي قبول مراد المحشر
بما ذكره الا ترى ان الوارد على الشارح باحتمال ان يكون مراده ما ذكره بالاقامة
هذا القدر كاف في الجواب وهو البطلان المستلزم من العبارة وفي قوله اشارة
الى ما قلنا اشارة الى ما قلنا لانه يكون الابطال اي ابطال التسلسل
خلاف ظاهر العبارة وحمل عليه المورد فهذا الترديد من المحشر
احد مبني على امكان حمل كلام الشارح على كلا الاحتمالين كما يوهمه
في الواقع

محمد احمد

متصاعدة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى
غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة متقدمة على ذلك
المعلول الذى هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت
المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة
معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول معين
هو بعد ذلك العلة التى هى مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه
كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه والصحيح ان يقال اعتبرنا
جملة اخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذى هو
اول الجملة الاولى وهو المبدأ من عبارة السربل جملة
على الاول خروج عن السوف المجتمعة ان فى الوجود
او المتعاقبة فيه بل يكفى انطباق الاجزاء بعضى
ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها ازلا
وابدا كما هو مذهبهم توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية
مترتبة فى الحدوث فيجرى البرهان فيها ولا يضرهم مغايرة
جملة اخرى لآحاد تلك السلسلة لانها لا تعاقب كما
فى حصول الانطباق اذ كل جملة اعلة بالكسر تابعة
اعلم ان ترتب الامور فى الوجود طبعا او وضعا شرط فى
جريان التطبيق على ما يسبق اليه اخذ الحس قبد الترتب
فى مواضع فى هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان يقع
احاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من الاخرى
فلم يبق لها انتظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ انطباق
الباقى على الباقى على الترتيب فلا بد فى التطبيق
من ان يلاحظ العقل احدا بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر

التطبيق بين الجملتين متصور على وجهين الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من احاد الجملتين وتعيينها
والثانى اعتبار الترتب والتجمع والتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما يتناهى فكيف بما لا يتناهى فلا شك ان الاستدلال على
الانطباق فيما بين احاد بهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه ممكن فيما بين الموجودات المترتبة
فى الوجود اعنى المترتبة والغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريان فيما لان احاد الجملتين فيها اتصفت بالوجود فى
بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين احادها لا فى نفس الامر ولا بحسب فرضنا وذهب الحكماء الى ان الامر
فيها هنا بحسب نفس الامر ولذا الموجودات الغير المترتبة لا يوصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم تعين لكل واحد منها مرتبة معينة والا فلا تطابق
دون اخر ولهذا جوزوا لا متناهى الحركات الفلكية وفرضوا النطقة من جانب الماضى

على استخضار حالاتها بتلك المرتبة مفصلا او مجملا وفى زمان
متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بالنسبة بينهما
بل ينقطع بانقطاع الملاحظة ويستوضح ذلك بتوهم
التطبيق بين الجملتين الممتنعتين على الاستواء وبين
احاد الحصى ذكر فى التطبيق بين الاولين تطبيق
طرفيهما او يلزم من ذلك وقوع كل جزء من احدهما
على جزء من الاخر على الترتيب ولا يكفى فراغ الحصى كل
لا بد من افراز كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا
ما ذكروه وأقول لقائل ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق
على ملاحظة الآحاد مفصلا او يكفى الملاحظة اجمالا وعلى الاول
لا يمكن التطبيق فى المرتبة ايضا وعلى الثانى يجرى فى غير
المرتبة ايضا فانا نعلم انه لا يخلو من ان يكون فى الجملة الزائدة
ما لا يكون بازائه شىء من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم
الانقطاع وعلى الثانى فقال وجه التقصى عن سخ
الملاحظة انه يمكن فى غير المرتبة ان نختار الاول ونمنع لزوم
التناهى لانه الزيادة ربما يكون فى الاوسط واما فى المرتبة
واطبق الطرف على الطرف فلا زيادة فى جانب التناهى
الانطباق ولا فى الاوسط لالتصاق الآحاد ولو لم يكن فرق بين
الآخر لزم التساوى قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا تتفاوتان
فى زيادة احدهما على الاخرى فى جهة التناهى وبالتطبيق
تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع
فلو لم يكن فى المرتبة التصاق وانتظام لم يمكن التطبيق
بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الاخرى فيلزم الانقطاع

لا يخفى عليك انه يمكن ان نفرض بازاء كل واحد واحدا فقط ويسوق الوهم
ما لا يلزم منه المحال وبهذا القدر لزم منه المحال فلا يتصور الزيادة فى الاوسط والالتصاق
فى طرفى الطرف

وفى هذا الكلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير التناهية بالطبع يستلزم
الترتب لان المجموع مثلا وقت على المجموع الواحد وهذا المجموع يتوقف على واحد
منه واحد اخر وهكذا فاذا فرضنا تطبيق المجموعات الكثيرة بتطبيق الشاهد فى
المجموعات والمجموع الاول من سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا بالبداهة
بعده مجموع اخر وهكذا وهو الانسان فالمجموعات الموجودة بهذا الفرض غير متناهية بعدة
تناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول كذلك هذا

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول البرهان على وجود الصانع تعالى ومقدوراته
ليس بمتوجه على ما لا يخفى على المتأمل فانه الذهن بالقدرة
يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لها في الخارج بل في
الذهن ولا يوجد فيه الا امور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري
فيه التطبيق فينقطع في حد ما البتة لكن يشكل
بالنسبة الى علم الله تعالى اجيب عنه بانه مراتب العدد الغير
المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من قبيل الامور
الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكر
واما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة اصلا
في صفة الوجوب اه لما عرفت ان قوله والمحدث للعالم
هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب
الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب
بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين
في الواقع ونفس الامر لانه حقيقة التوحيد انعقاد عدم الشريك
في الالوهية وخواصها والمراد من الالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد
وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير ونحوها
قيل ترد العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم
الزماني مع القيام بنفسه اه وهذا التوهم مع دفعه آت
هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشأن والواحد جملة من المبتدأ
والخبر خبره وفي الكشاف وعن ابن عباس رضي الله عنهما قالت
قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي
سألتموني عن وصفه هو الله تعالى واحد بدل من قوله الله ابتداء وخبر المبتدأ
محذوف اي هو احد وعلى هذا التقدير لا يأتي انه زيادة هو ظ

فلا يرد احتمال ان يكون حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب
والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع
كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد
الايجاب نقصان نقل عنه عليه وكذا نقصان القدرة وهو ظ
يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو
لم يكن الواجب صانعا كامل القدرة يلزم اما التعطل واما الايجاب
واما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافي الوجوب لكن يرد
على هذا حاصله انا لا نسلم ان الايجاب نقص كيف وهذا الواجب
موجب في صفاته تعالى مع انه منزه عن النقصان
والفرق بين ايجاب اه فيه ان صفات الواجب كمالات
بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون
نقصان بخلاف ايجاب غير الكمال فالفرق واضح
ولا يكون الموجب واجبا نقل عنه ولا يكون المعطل ناقص
القدرة هيهنا واجبا الاول النقض والثاني الحل اراد
بالنقض النقض الاجمالي وبالحل النقض التفصيلي لانه حاصل
الاول ان دليلكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في
هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم
العجز او تخلف اه على تقدير عدم حصول مراد احدهما وهو مقدمة
معينة من مقدمات الدليل المذكور وهو لا يمكن في
صورة النقض لانه تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا متغايرين
قيل في جواب النقض ما ذكرتم امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته
فالعجز لا ينافي الالوهية ويقرب من هذا ما يقال من ان تعالى
اذا اراد شيئا لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بانه عدم
اذا اوجد

يعني ان الدليل اخص من المدعى والاخص لا يستلزم الاعم

القدرة بناء على تنفيذها ليس بحجة الخلاف ما ذا سد الغير طريق
تنفيذها ولا بهم الحل انما حاصل اثبات اللزوم المم
بتلخيص الدليل المذكور وقيل فرجوابه انه سكونه مثلا ام ممكن مع
انما جاز استناده من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكانه الآخر محتاجا
في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكونه اليها وهو ضعف اي
لا تدافع بين تعلقهما اليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة
الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح فالاحد هما ومع
لنفي تضادهما ليوسيحي الامكان بهما في انفسهما ولم يردبا
معناه الاصطلاحي قيل انه الارادتين وجودهما انه لا يوقف
تعقل احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع
كانت متضادتين البتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر انواع
المتقابلين وفيه انه لو كانه المنفي بين الارادتين تقابل التضاد
كانت المنبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا
وليس كذلك ولو علل المحير عدم كونه المراد الاصطلاحي به الكان احسن
على ما لا يخفى او يلزمه الاحتياج ان يزم العجز الاحتياج في فعله
وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه لجواز انه يوجد باحد هما
ابتداء وبدل على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم انه راجع الى امكان
التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع اعدم تعدد الصانع
لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يريد احدهما وكذا يجوز انه يكون
كل منهما مستقلا في القدرة لكن اراد احدهما وجوده فيوجد ولم يرد
الآخر وجوده ولا عدمه عند الاستاذ اعلم انه فعل العبد واقع
عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها
وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على انه تعلق جميعا باصل الفعل

وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة
العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكما بخلق الله تعالى في العبد
في شرح المقاصد فهي حجة اقناعية والملازمة عادية لما
تقامن الاحتمالات فيلزم العدام الكل او البعض عند
عدم اه فيه انه يجوز انه لا يعدم كونه احدهما صانعا فلا يلزم العدام
الكل او البعض وان اريد انه يلزم العدام الكل او البعض بالامكان
فالتفاء اللازم مم لانه جواز علة اه ان الاحد الذي علة عدم
كونه صانعا جاز علة انه كان التامة على سبيل الاجتماع او علة تامة
انه كان على سبيل التوزيع فيفد العالم كلا على التقدير الاول
او لم يتم العلة او بعضا على التقدير الثاني او لم يوجد علة البعض
التامة او بعضا على التقدير الثاني او لم يوجد علة البعض التامة
لو اريد باللازم اه نقل عنه نعم الله تعالى لكن اريد باللازم
ذلك وتقرير الدليل بكذا الوجد صانعا نه لا يمكن التمانع بانه يريد
كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فالممكن انه لا يوجد
المصنوع مع وجود علة التامة وهي ارادة كل منهما الامتناع
انه يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الآية
على هذا المعنى حالا يخفى بعده فتامل فيلزم انه يكونه كلا اه
يعني انه الآية ح تفيد تقرير انتفاء من عنه السامع وتفيد هما
بالزمان الماضي وهو ليس بمقصود بالاستدلال والمقصود
بالاستدلال العلم بالانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة من
الانتفاء الذي هو المقرر عند السامع والآية لا تفيد
لانه الحادث لا يكونه الها يعني انه التلازم على هذا التقدير انه يكون
التعدد منتفيا في الماضي فلو ثبت في الآتي يكون ما جاء به

المتعدد حادثا البتة والحادث لايكون الها فبتم المقصود وهو بيان
تحقق الافتقار الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الافتقار
الثاني ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة يحتمل ان يكون لكل
منهما او لاحدهما معينين احدهما مشترك بينهما والآخر ان
مغايرا له فالمراد في باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المغايرين
قال بيد ليس على ما ينبغي يرد على ما نقل عنه لكن لايرد على
باطنه لانه معنى كونه الشيء موجودا بذاته انه لايحتاج الى الغير في وجوده
اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات واجبة
لانها ليست غير الذات انتهر وفيه انه الواجب ما يكون ذاته
كافية في وجوده ولا شك ان الصفات انفسها غير كافية في
وجود ذاتها فيكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه ايضا تأمل
والصفة ليست كذلك اذ ليست قديمة بالذات وهذا
الكلام للسكاكي والتبكيت تأمل عدم الزيادة بحسب
الوجود الخارجي يعني انه لايكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجود
آخر في الخارج اجنبي ونقل عنه فرالاسية هذا هو المراد بالنفية
لكن لم يجوزوا ان يفسر المعنى في الاعراض لانه بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده وفيه سعي يعني انه تصوره اه يعني انه لما علم
مما سبق ان الواجب هو الذي احدث العالم الذي هو جميع
ما سواه تعالى فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه تعالى
بهذا النمط علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبديهة
يحتمل ان يجد نه بالوسط المختار يعني لم لايجوز ان يكون
الواجب لذاته مقتضى على سبيل الايجاب موجودا فيجاد
مختارا وذلك المختار هو الذي اوجد العالم واوجب الواجب

ذلك المختار بلا قصد لايدل على العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة
لانه ذلك الوسط متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم
الورود ولا يخفى اه يعني انه تصور الواجب بالعنوان
المذكور اذا استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب
ولم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الواجب حادث بل
انما ثبت حدوث الاعراض والاعيان الثابتة وجودها فللمعترض
ان يقول لم لايجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا
مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما ذاتا واذا كان كذلك يكون هو الذي اوجد
العالم الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار
مدخل فربما يمنع الحكم يعني لهذا اعتبر فظهر وجه ارتباط قوله والا
فيمكن ان يستدل به تأمل لكن في دلالة الاحداث اه
اذ يجوز ان يصدر مثل هذا العالم من غير سمع وبصر او علم بالمسموعات
والمبصرات كاف في تحقق ذلك النظام بل بهما اما بالسمع
او بانه تضمنهما من النقايص وقبل المراد بهما ادراك المسموعات
والمبصرات فيكون من قبيل العلم معنى زائد على
وجوده اه اي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجعله مبنيا
لما ذكر اذ لا يتصور التخيير في الامر ان عباري لانه تابعية
على لا يخفى فما ذكره المحشر وعلى انه هذا الزائد امر موجود في نفسه
ليس على ما ينبغي الا ان يجعل عطف تفسير بقول الشارح غير
مطرد في اضافة تعالى اذ يغيره سائل لها فلا يكون جامعا بخلاف
التفسير باختصاص الناعت بالمنعوت فانه شامل لجميع
افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك
يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل الاختصاص له

محمد الحسن

بالموجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى وقد يدفع اى
عدم كونه التغير جامعا هذا رد اجمالى له ليلهم ارد ليل
المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء
قائما بذاته فيقال وهو ايضا ضروري قبل فيه بحث بشهادة
الحس بتوارد الاعراض وانتقالها باتباع بقاء الجسم بحاله فكيف
لا يكون عدم بقاء الجسم بعد من عدم بقاء العرض وقيل انه لم يثبت
الحكم من بديهة العقل بقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالمقبول
بقائها قول بلا سند وانه ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام
والاعراض فوجب القول ببقائها وآله ليل على خلافه بط لكونه
مصادما للضرورة والتفرقة فى ذلك بين الاجسام والاعراض
على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات
الوهمية تأمل موهمين للنقض فالتوقف واجب كما
ذهب اليه الاشعرى وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل
العقل على ثبوت معنى من المعانى لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه
من الالفاظ بلا توقف وقد فهم القاضى ابو بكر منا لكنه شرط
انه لا يكون لفظه موهما مالا يليق بذاته وليس بشئ
لانه الطيب اه الاولى التمثيل بالجواد والسخى المتبادرين مع وجود
الاذن باطلاق الجواد دونه السخى لكن يعتبر فى التجزى اه
يفهم من شرح المقاصد انه الاعراض من الاجزاء المقدارية فيكون
التبعض بالنسبة اليها وقيل التبعض والتجزى باعتبار مطلق
ان تقام لغة لا باعتبار الانحلال لها معانى آخر قال
الشيخ ابو منصور انه سئل سائل عن الله تعالى ما هو فقل انه اراد
بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اراد بما صفته فسميع بصير

وان

وان اراد بما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شئ فى
موضعه وان اراد بما ماهيته فهو متعال عن المثال والمكان شرح
المقاصد فلا يلزم التركيب اذ الكلى بهذا المعنى لا يستلزم
الفصل المقوم كيف والمتكلمون على انه ليس حقيقة نوعية
بسيطة قيل كون المعتبر فى المائية الجنسية النوعية المنطقى
فى حيز المنع الى انه يصحح النقل امتداد له نوعا يعنى انها
او التقسيم المحدود هذا مبنى على وجود الجزء كما هو مذهب
بعض الحكماء قيل انما كان مبنيا عليه لانه القدم والحدوث انما
يكونان فى المسمى من صفات الموجود ولو اريد بالقديم ههنا
معنى الازلى فاستحالة ازلية المعدوم غير مسلم بل المعدوم ما
غير متناهية خلاف مذهب المتكلمين لانه الفارغ
المتوهم عندهم ويرد عليه انه قيل فرجه الضعف انما يلزم
النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات
الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نم انه نقص وفيه ان
الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل لامحالة
بانه يقال المراد بالعروج ولقد نظم الحكيم السنائى بعض
الثناء ويلات بالفارسية وهو قوله بيت اوقدرت وجه تقاش
آمد نه حكمش نزول عباش اصنعتش نقاش حكم وقدره فرمتش
جلال وقهره خطاه ينافض قوله فلا يائل قيل معنى قوله فلا
يائل لوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فتجنيد
يكون بيد التصريح مؤيد لقوله لا يائل فضلا عن ان يكون مماثلا له
اى من حيث هى جهات اه من حيث كونها زمانية
بخلافها التغير لانه تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى

ساكتون

في ذاته وصفاته ذاتا من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقل
بوجه كلي لا يلحقه التغير فانه تعالى يعلم جميع الحوادث اليومية و
ازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث انه بعضها واقع الآن و بعضها
في الزمان الماضي و بعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره تعالى بحسب
تغير تلك الازمنة بل يعلمها علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت
الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة و الشمس كذا
درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا و يخسف القمر في اول
الحمل مثلا و هذا العلم ثابت له حال المقابلة و قبلها و بعدها ليس
في علمه تعالى كان و كائن و يكون بل هو حاضرة عنده في اوقاتها ازلا
و ابدا و اما التعلق بالازمنة في علومنا و الحال ان تعلق العلم بالشئ
الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره كذا في شرح
المقاصد هذا ما يدل عليه يعني ان المفهوم من هذه السبعة
ليس الا الاضافات اي النسب المسماة بالعالمية و القادرية
و الحيية و غير ذلك و صدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات
و اما انها مبادي لها صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته تعالى
مباين لسائر الذوات و هو جملة ذات مبدأ لهذه الاضافات
كما هو مذهب الفلاسفة و المعتزلة فيما ذكر لا دلالة على تعيين
شئ منهما و اما قوله فانه صح بمنزلة قولنا اسود الخ فيه
ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد
و من قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غاية الامر ان ذلك الانكشاف
في حقنا صفة و كذا النصوص و صدورها الافعال المتقنة لا يفيد ان
ازيد من ذلك و كذا الحال في باقي الصفات انما اراد
اقتضاء ثبوتها فيه ان ثبوت الشئ للشئ لا يصدق على ثبوته

في نفسه فكيف يريده فالمراد بيد فصيح و احسن عن الاغراض
بانه المراد هو الثاني و الحاصل ان هذه الاوصاف ليست من
الامور الاعتبارية مثل الحدوث و الامكان بل من الامور العينية
فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا
الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد فلا يتم بذلك
غرضهم و هو اثبات انها صفة موجودة زايدة على ذاته تعالى
يابى عن ذلك قولهم بانه عالمية لعل وجه الاباء انهم
لو قالوا انه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له كذلك
لانها ليست صفة حقيقية ايضا و لم يقولوا ذلك بل قالوا
عالم له عالمية و فيه انه يجوز انه يقولوا انا عالمية له صفة حقيقية
و انما يكون المراد بقولهم عالم بالذات و علمه عين ذاته انه العلم
الموجود في الخارج عين ذاته و اما ان له علما غيره موجود في الخارج
فلا اباء له في هذه الاقوال لاثبت اي لا حجة قال
الثبت بمعنى الحجة كذا نقل عنه اتحاد المفهومين اه
اي مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلا و ايضا اللازم كون الذات
باعتبار التعلق بالمعلومات عالما و حيا و قادرا و صانعا للعالم
و معبودا للخلق و لا استحالة فيه و اتحاد الذاتين هو اللازم
اراد بالذاتين ما صدق عليه المفهومان و هذا احد معاني لفظ الذات
فانه قد يطلق في مقابلة الصفة و قد يجيء بمعنى الحقيقة و قد يراد به
معنى الماهية في شانه تعالى احترازا عن شاننا
اذ ليست متغايرة و لهذا قالوا القدماء عبارة عن اشياء
متغايرة كل واحد منها قديم و لك ان تحمل نقل عنه
هذا الحمل موافق لما قاله بعض المتقدمين ان القديم اعم من الواجب

تتمة اقتباس الشقائي و دفع المحذور

توضيح الكلام في هذا المقام هو انه قد بين اولا ان الاباء المذكور بالقياس
بان يقال انهم لو قالوا انه عالم لا علم له صفة حقيقية له لقالوا انه عالم لا عالمية
حقيقية كذلك لانتزاعها في صدقها على ذات صفة حقيقية لكن التالي منتف كما
المقدم ثم بين انتفاء التالي بوجوه منها ما ذكره المصنف و هو ان لم يعلم فيما
بانتظار الى العلم الثاني فهو ان لم يعلم عالم بالذات او قولهم عالم بالذات
زايدة و عالمية زايدة و كلاهما على ما يخفى و منها ما ذكره الشارح و هو ان
العلم الغير الموجود في الخارج مع نفي العلم الموجود في الخارج ليس صفة
بناء على ان يكون المراد بقولهم عالم بالذات او قولهم عالم بالذات
و عالمية زايدة و كلاهما على ما يخفى و منها ما ذكره الشارح و هو ان
العلم الغير الموجود في الخارج مع نفي العلم الموجود في الخارج ليس صفة
زايدة على الذات كما قاله الانكسرة حتى يأباه بل هو عين الذات فلا اباء
فيه ايضا و اما ما قاله المحقق الخيالي من ان لم يكن اباء بين هذه الاقوال و بين
القول بان العلم صفة حقيقية له لكن الاباء بين هذه الاقوال و بين صحة
عالمية الله بمعنى ان علم صفة حقيقية له ثابت لانه يستفاد منه ان كونه عالما غير موجود في الخارج
فليتأمل و الله سبحانه اعلم و لا يقتضي المقام فتأمل فانه من مزال الاقدام

محمد الله ربه

اقول و لا يخفى عدم كون الصفات متغايرة فانوا اي القائلين بالصفات
فانه لو كان الصفات متغايرة لما ساغ لهم هذا القول لاستلزامه كون الصفات
فانه ما متغايرة انتهى للتوضيح على ما لا يخفى

محمد الشريف

تنبيه من يسوق كلام ذلك البعض ان كلام هذا ليس في حيز كلام المعترض هو كلام
برأسه فعلى هذا لا فرق بين ما قاله البعض و ما قاله الشارح جوابا عن المعترض
فلا وجه لتخصيص موافقة هذا الحمل ما قاله ذلك البعض و لعل وجه الامر بالتفهم

فافهم

لعدم قه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة كما قاله السرقي هذا المقام جواباً عن المعتزلة فانهم
وجوابه انه لزوم الكفر المعلوم ايضاً لانه لزوم الشيء
مع العلم به التزام كذا قيل والمراد انه الالتزام بمعنى ان يلزم نفسه
آخر مع العلم باللزوم التزام اللازم فلذا قال في المواقف
يعني انه تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بمفهوم المخالفة على انه
انه علم يكفر على انه نقل عنه قال الامام الرازي قسته
المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون بانقسام
الاب وهو الذات وانقسام الابن وهو العلم وانقسام الروح وهو
الحيوة وهذا الجواب مبني على ان التكفير
على المستقبل يعني ان ترتب الحكم بالكفر على قولنا ان الله ثالث
ثلثة يدل على علية ما خذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلثة
فانه انخرمت العلة اعني الكفر في الالتزام بعين ذلك
اي الالتزام منهم لانهم لا محكوم عليهم بالكفر لكن لا يلائمه
قولهم نقل عنه انه قال اقول في جوابهم لم يجعلوا الذات نفس كل
من الصفات بل نفس مجموع الصفات لم يجعلوا كل واحدة
منها نفس الاخرى فح كان قولهم بالقدماء الثلثة ملتزما ولا يلزم
على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحداً
ولا انفصال قر الواحد وايضاً لم عرض يقتضي القسمة لذاته
والوحدة تقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا
نصف مجموع حاشية مثلا الاثنان احدى حاشية
الواحد والاخرى الثلثة والمجموع اربعة والاثنان نصف الاربعة
وعلى هذا سائر الاعداد او على التغليب يعني اطلق اسم

مراتب العدد التي هي ما بعد الواحد على جميع اجزاء العدد التي منها الواحد
تغليب للاكثر على الاقل برد عليه وقيل اطلق الجزء عليها بعناية تغليب الواحد
عليها حيث كانه ادخل في المقسم على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن ان يقال
ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض و هذا العدد كان سند المنع
وقد يجاب حاصله ان القول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدم
لكونه خصوص انه القدم وهو الازلي القايم بنفسه والصفات ليست قايمة
بانفسها ولو سلم ان كل ازلي قديم فلم ان القول بتعدد القدماء
مطلقا كفر بالاجماع بل القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم
الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوق بالعدم بعدم المثبة
قد فرقوا بين المثبة والارادة حيث جعلوا المثبة صفة واحدة
ازلية تتناول الاب القديم بها من حيث يحدث والارادة حادثة
متعددة بتعدد المراد وكذا في شرح المقاصد بالقدرة على التكلم قالوا
ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قايم بذاته تعالى وانه قول
الله تعالى لا كلامه وان كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث وفرقوا بينهما بانه كل ما له ابتداء انه كان قايما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير محدث شؤنه كان ثبوتيا للذات فهو محدث بقوله كن لا
بالقدرة كذا في شرح المقاصد بحب الوجود او بحب الخير
وارد النقض على التعريف بانه لو وجد بسمائين لزم عدم تغايرهما
لعدم صحة الانفكاك بينهما وجودا بنا على ان المتبادر من صحة الانفكاك
هي الصحة وجودا وانه كان اعم فلم صح بانه المراد بالتعريف المعنى العام
لصحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين
وقيل انه ترك التقييد باحد الشيئين منهما ليس تقييدا باحدهما هو اطلاق
وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت الشراح الى امثال ذلك

ويرد عليه تباين قيد الوجود مثل لكن يرد الاستثناء المفروض ويرد
القديم بانه المجرد بيضا كالعقول والنفوس الناطقة على ما تقول به الفلاسفة
فانه قبل هو غيرهم موجودة والنقض على التعريفات انما هو بالمحققات
دون المفروضات فلئن الجسم القديم بيض غيره موجودة وقبل المراد بامكان
الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ما هو المتبادر ويدل عليه قوله فيما
سيأتي اذ لا تصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين
مندفع بانهما غيره محققين ومادة النقض لابد ان يكون من المحققات لا المفروضات
على ما مر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال في شرح المقاصد الغير انهما اللذان يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر بامكان اوزمان او بوجود وعدم او بهما فان ليست
احديهما الاخرى قد يتصف او مع صحة قولهم ما في الدار غير زيد
ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز على ما في المواقف اذ الانفكاك في العدم او الحيز
في جانب العالم فقط فيرد النقض او بجملة نقل عنه هذا اليه خل فيه بعض
الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لا يقوم بالاخر الا انه قائم بجملة
ويجوز ان يراد جواب سؤال وهو ان يقال وعلى هذا ينتقض بالعرض مع المحل اذ لا يجوز
ان لا يكون العرض قائما بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق على انه يرد عليه
التشخص اي بمعنى انه التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بجملة بالاتفاق وكذا الاكوان
اللازمة لا يجوز ان لا يكون قائمة بجملها مع انها غير بالاتفاق ومرادهم
جواز انفكاك اي كل جملة ان انفكاك بين الذات والصفة اللازمة والقديمة
ممكن بالامكان الذاتي وانه مانع للزوم والعدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب ان المراد
بجواز انفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بانه لا يمنع مانع اصلا حتى لو لم يجز
انفكاك لمانع منه لم يكونا غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي
فلا يكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين اذ التصور
مع اضافة المعلولية بطلان لاستلزامه تصور احد المتضايفين بدون الاخر

وبدونها غيره مفيد اذ الاضافة معتبرة يرد عليه
انه مجرد التغاير بحسب المفهوم او قبل هذا ليس كما ينبغي فانه
جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كما قيل لها مع انه هذا القدر
كاف لغوره كما لا يخفى الا بتحمل تقدير ان يتكلف
يقال تحمله ارطبه بجبيله وتكلف تقل عنه ان يتقدر ان يقال ولعله
ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصدوره
تقدير لن النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة فح
لا يرد النقض بالتلازم لانه لا يصدق عليه انه منه
وينتقض ايضا بالتلازم وجه الانتقاض انه هذا الدليل جار في التلازم
مع الملزوم لانه التلازم لا يتحقق بدون الملزوم مع تخلف المدلول
لانه التلازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه النقض على المفصل
بانه يقال الملازمة هم مستندا بانه الغيرية لو استلزمت تحقق احد
المتغايرين بدون الاخر لزم ان يتحقق التلازم بدون الملزوم فانه
غير الملزوم عند المعتزلة الا انه العبارة ظاهرة في النقض الا حماليا
على ما لا يخفى فانه للعلم تعلقات حاصلة انه تتعلق علمه تعالى
بالانسان فرد من غير متناه بالفعل وتعلقه بالمجردات على
وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد وستعدم اي عدم توجد
كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وبعده مقيدا بوقت
عدمه كذلك وهو لا يتقيد بالزمانية والثاني تعلقه بانها وجد
الانية او قبل وهذا حادث متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات
متغير متبدل الا انه تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا
حقيقيا في ذاته تعالى بل يوجب اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات
ولا فساد فيه بجعلها ممكن الوجود من الفاعل المختار ممكن العدم

وأما الامكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل ذاتي وموقوف عليه للجعل اذ لا قدرة على غير الممكن ... فذكرها للتنبيه على الرادف قبل ولا يخفى انه ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض اولى

صفتا ... غير العلم عند الاثاعرة قال في شرح المقاصد الا انه ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات ... سببا للانكشاف التام بان يجعل للمبصر مثلا حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه ... وانكشاف آخر بانه يجعل له حالة ادراكية تناسب تعلقنا اياه ... ومن تمسك في عدم الاتحاد

بانه يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها تأمل ... على مذهب من لا يقول اه نقل عنه هذا ايضا لا يصح على مذهب نفاة من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الاخوين منهم كما

انه تساوي نسبة الارادة الى التعلقين التعلق بالفعل والتعلق بالترك او التعلق بالفعل فرجحان الوقوف والتعلق به في غيره يحتاج الى مخصص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فبتقدير الارادة وانه لم يتساويا بانه لم يجز تعلقها بالطرف الاخر او في الوقت الاخر يلزم الايجاب وتنفي القدرة والاختيار

الارادة صفة من شانها اه حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر فانها صفة من شانها التخصيص والترجيح ولو للتساوي بل للمرجوح ولبس هذا من قبيل وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء الكلام

في وجود تلك الصفة فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل ... هو العلم

الانفعالي العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تصور امرا مثل السرير فوجده والانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد امرا مثل السماء والارض ثم تصوره ... هو العلم بالصفة

وهو وانه كان سابقا على الارادة في حقنا لكن يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى قوله على انه لا يتم في شانه تعالى اذ لا يجوز ان يقال انه قد يخبر عما لا يعلمه قوله فليس في ذلك عين

ما قول اللفظ لانه ما ليس بمتغير غير ما قد تغاير بلا ريبة وايضا ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية فلا يرد انه يقال الكلام النفسي

مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ثم ان الشك في وقوع النسبة اه اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد اشارة

الى مغايرته للعلم التصديقي قال الشارح انه قد يؤمر بما لا يريده اه لما كانت مغايرة الكلام للارادة في الاخبار وانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرتها في الطلب النفسي حتى توهم انه قولنا اريد منك هذا الفعل ولا طلبه وطلبه ولا اريد تناقض توضيح فربما انه المغايرة للانشاء الطلبي دون غيره من الاخبار وانشاء الغير الطلبي ... لا طلب في هذه

الصورة وكذا في صورة اختيار السيد لعبده هل يطيعه ام لا فانه يأمره ولا يريد انه يفعل بل مراده عجزه والاختبار ... وبين كلامه تدافع لانه ما في التلويح يدل على انه الايجاب بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع

ولا بد في التوفيق من التمحل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع
هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي اقول وايضا اللازم
مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تامل وقيامه يستلزم
قيام الكلام جواب ما يقال ان ماخذ الاشتقاق للمتكلم الكلام
والكلام في الكلام لا التكلم وهو ليس نفس التكلم بل اثره كما ان
النقوش الخطية اثر الكتابة بايجاد الكلام قال في شرح المقاصد
ثم ان المختار عندهم هو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين
من انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق
برقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانما القران
ما قراه القاري وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف
المنتظمة اقول يرد عليهم ان ما قراه القاري ليس مخلوق الله تعالى
بناء على ان افعال العباد ليس مخلوق الله تعالى عندهم فلا يصح
تاويلهم قيام الماخذ بما ذكر فتامل وهو عدول عن اللغة
واللغة ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده ولو في
محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله
لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم
نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان
موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو راي اهل الحق فقالوا
بحدوثه نقل عنه وهم يجوزون ان يكون الله تعالى محلا للحوادث
في شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات
والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف
الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة

في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من اصوات القاري
والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا على جهلهم
ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ايضا قديمان وعن بعضهم ان الجسم
الذي كتب به القران فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى
وقد صار قديما بعدما صار حادثا هذا هو مذهب بعض
الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد لعله يرد على قولهم ان في
الازل فلا انقسام له حينئذ اذ الكلام الازلي مدلول اللفظ لزم
ان يكون متعددا بتعدد اللفظ ومن ثمة ذهب الجمهور الى
ازليات التعلقات كذا قيل وهذا مما نقل عنه في
الحاشية هذا الاعتراض ليس مختص بمذهب الحدوث فلا وجه
للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده الا
الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وهو يرد الاول
فلا شك في كونها سفها بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون
وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل فيه بحث وانه
قطعي البطلان ضرورة خطاب البشر في نفسه وسائر باوامره
ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابا
باهل عصره وثبوت الحكم في حق من عداهم بطريق القياس بعيد فلا
فرق بين الامر الصريح والضمني يعني ان خطابه عليه السلام
على ضربين بالقصد والصراحة وللغير بين ضمني وتبعي والخطاب
للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها من باب وصف المدلول
بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرات بعض
الكتب وكتبته بيدي وجواب الشارح هو هذا والمجاز المشهور
اي قد يطلق القران بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث

وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء
وبهذا قرره السرخسي بقوله وتحقيقه اه وقال بعضهم خصه اه
اعلم انه قول السرخسي لكن لما كان بلا واسطة اه جواب عن سؤال وهو
انه اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير
اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد
المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فكذا وجه
اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى كذا قرر السؤال في
شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد اجيب عن هذا السؤال
بثلثة اوجه اخر ذكره في شرح المقاصد احدها وهو اختيار الامام
حجة الاسلام انه يسمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما يرى
في الاخرة ذاته تعالى بلا كم ولا كيف وبيانها انه يسمعه من جميع الجهات
على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره الخبر عنه وثانيها انه يسمعه
من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن
سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت
تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه وإلى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفراني والكل خرق
للعادة قال بعض الاكابر وكفى الوجهين وتطبيقهما على
المذهب يقتضي انه يوجد صوت اخر غير مسموع ولا
ثم انه لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم
فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وان كان عينه يكون نفسه مسموعا
فتدبر انه النقل بهجر المعنى الاول والنقل المعتبر في
المنقول والنافي للمجاز ايضا نقل مع عدم هجر المعنى الاول اعلم
انه رحمه الله قال في شرح المقاصد المشهور في كلام الاصحاب

انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة
الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ
غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له
اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخبر عنه بانه اوحى به او انزله او انكاله
في اللوح المحفوظ والاثبوت في لسانه الملك وفي لسانه النبي
عليه السلام واوجد معناه في باله ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا
المؤلف المخصوص القايم باول لسانه اخبر عنه الله تعالى فيه حتى ان
ما يقرأ كل احد بلسانه يكون مسئلة لا عينه والاصح انه اسم لهذا المؤلف
مع تعيين المحل فيكونه واحدا بالنوع ويكون ما يقرأ القايم
نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى المؤلف
وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
بل مسئلة تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى
ان الحقيقة والماهية محل بحث فيصح نفيه عنه فيما اذا كان
النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى
حقيقة غاية الامر انه يكون اطلاق لفظ كلام الله تعالى على الفرد بخصوصه
مجازا فالملازم انه يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعا لهذا
الفرد بخصوصه وفساده غير واضح يلزم ان يوصف
كلام الله تعالى ايضا بالحدوث لانه ما قرأناه كلام الله تعالى ايضا
على هذا التقدير وهو حادث حقيقة ولا مخلص عنه اه
نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بانه يجعل مشتركا بين ذلك النوع
والفرد بين الخصوص والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز
المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك

كما عرفت انتهر كلامه قبل وقته بحث اذ على ما ذكره ايضا يلزم ان
يوصف كلامه بالحدوث حقيقة فالمخلص اختيار الشق الاول
ومانقراه كلامه بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق
وانه كان يغايره باعتبار تعلق قرأتنا به اذ لا فرق
الا بترتب الاخراج قيل فيه انه ذلك الذاهب معترف بعدم
الفرق مطلقا فانه حاصل بتحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية
بسيطة كسائر صفاته تعالى الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب
التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما اورده
بل الصفة الا الصفة الحقيقية القائمة بذاته كما يشير اليه
كما في سائر العبارات من الفعل والخلق والايجاد اه ومن العلم
والارادة وغيرهما وقيل تغيير التكوين باخراج المعدوم اه على تقدير
حذف المضاف اي هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
فلا تكلف في الارادة فانه رد بما يجيء وهو ما ذكر في الوجه
الرابع يرد عليه انه لزوم الجواز السري عم الاول لانه يقدر
الايراد هكذا الا نسلم انه جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر
على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض كالسواد
والبياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق اسم
المشتق ما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وح نقول اذا اريد
لزوم الجواز السري عرفهم لتوقفه على عدم الابهام مما لا يليق بكبرياء
تعالى والا نه من الشارع وانه اريد لزوم الجواز العقلي فسلم ولا
مانع عنه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض بل ايجاد
وخلقهما فح التلازم اطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه
والشبهة في صحة سلبه عادة وعقلا فيه منع مشهوره منع

لزوم

لزوم السري على تقدير حدوث التكوين بتكوين اخر غير وارد وقوله
لجواز انه يكون تكوين التكوين عين التكوين فقط فح لا يكون
حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان
نختار ذلك الشق ونمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه
انما يلزم ذلك الاستغناء عن المحدث اذا كانه الحدوث بدون
التكوين رأسا واما اذا كانه بالتكوين وانه كانه عينه فلا يرد
اولا تعلق بوجود نفسه فيه انه اذا كانه متعلق التكوين
وجوده يكون المكون هو الوجود فانه كانه الوجود مكونا يكون
الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين
فالتكوين المتعلق بنفس التكوين انه كانه عينه يلزم سبق
الشيء على نفسه وهو صح وايضا لو كانه وجود التكوين متعلقا
بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه
بذات الباري فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام
اراد ما عد الدليل الثاني لانه الحدوث ملاحظ في الادلة
المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي
والدليل الثاني انما يفيد اتصاف الازلي بالتكوين ولا يفيد
وجوده وتحققه في الخارج ويخطر بالبال اه قبل اذكر تمثيلا
به الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق
بالمفعول فلا يتصور بدونه وجود المفعول ضرورة والذي يتبادر به
بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباط بالمفعول
الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة متغايرة
للسبع واثبات الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهض يدل
عليه بل نقول هو موجود اه قبل فرد هذا الكلام اعترف

بانه صفة ثبوتية موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاستحالة في القدرة والارادة

بل في العلم ايضا فليتأمل فكيف لا يكون صفة اخرى تقوم عنه

فعلم انه صفة غير القدرة والارادة واما انه موجود ولا فهو يجب

اخر على انه طريق وجود سائر الصفات انه استقام يوصل الى انه

موجود هيهنا قدم ما يتعلق وجوده الذي انه يقال

بدل قوله قدم ماه قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليفهم

وحاصله منع الملازمة ارلانم انه لو كان التكوين قديما

لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونة بالتكوين

قول بحدوث المكون اذ القديم ما يتعلق اه انه الرد به

قبيح اذ يستلزم تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته

قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله احد القسمين في هذا التقسيم

فلا يندفع بما يقال اه فيه انه يمكن ان يكون مراده هذا

القائل بفعل الباري هو مبدأ الاضافة لا ايا ها بنفسها كما ان

مراد المعربالتكوين المبدأ الالهي وقد مر ان التكوين هو بهذا المعنى

الذي يعبر عنه بالفعل والخلق اه فح يكون هذا الجواب هو جوا

المعربعينه فيندفع بما يقال اه ايضا وفي المكون موجودة في

الاضافة ايضا لانه المكون في حال بقاءه ينفك عن التكوين

الاضافي وانه لم ينفك عنه فرابتدائه ولو سلم لم يكن

غير هذا انما يرد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون تتمة الجواب

بحمل الغير على المصطلح واما على تقدير انه يكون رد اعلى من قال

يكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لا يغني الغيرية

بل انما يفيد اثبات العينية ولو سلم لكان غير الفاعل

ايضا قبل فلا وجه لتخصيص الحكم بالغير بانه بالمفعول هذا انما يرد

على تقدير ان يكون ذلك القول تتمة الجواب ابتداء واما على

التقدير الآخر فكونه رد اعلى القائل بعينية التكوين للمكون

وجه بالتخصيص يعرف بالتأمل واما السؤال الاول فيرد على التقديرين

واما يندفع بالجواب المذكور يعني كونه صفة حقيقية

فيجيب المعرض بمذهب الخصم من كونه التكوين اضافة لا صفة

حقيقية الزاما وافحاما ما به الفعل اي مبدأه

تنظيرا لا تمثيلا بمعنى انه مبدأ الفعل بغاير المفعول كما انه الفعل

بغايره مثل الضرب مع المضروب وقد عرفت انفا

نقل عنه فانه قوله وليس بشيء لانه صحة الاضحاك اه جواب

صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة مع الذات

اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة

حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات

والاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد وتغيير التكوين

بالايجاد واشارة الى انه المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها فيكون

هذا الكلام الزاميا ايضا وفيه انه احتياج المكون الى الصانع في

وجوده معناه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا

ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على

ما مر ولا يكون ذلك التعلق لنفسه بل يتعلق بالصانع فلا يلزم

الاستغناء لكن فيه ما مر فيما مر فالمعنى ادوم منه واسبق

ثم اعلم ان الاسبقية انما يلاحظ في الاقدم اذ الكاف افعل من التقدم

بحذف الزوائد لا من القدم بالمعنى اللغوي لانه الزيادة في الدوام

يجوز ان يكون فيما يستقبل فلا يستلزم الاسبقية مع انه في كونه

تعالى اسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل بانه يلاحظ

كلام بعض الاصحاب انه مفاده انه لفظ الخلق تابع للمخلوقات
بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة او مجازا
مشهورا لا بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية
نعم يناقش باحتمال الواسطة تقريرها انه يقال نظام العالم وجوده
على الوجه الاوفق الاصلح انما يدل على كونه المؤثر في العالم قادرا
مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان
يكون المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب

قوله مصدر المبنى للمفعول وكذا الثبات في قوله وهو
اثبات الشئ كما هو محاورة البصراى تحققه بالبصر كما هو قبل
وانما جعلت منه لانه الخصم انما يرى المانع عنها من جانب البراني
فافهم قوله هذا هو الامكان الذهني الزائل للممتنع ايضا او
حاصل الامكان الذهني انه يجوز للذهن فرضه عند عدم المانع
منه كما قرر في تعريف الكلي وهذا يعم الممتنع ايضا لان
الخصم قائل به قيل انما يعترف به عند تصوره انه تعالى لا على
وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار قوله انه اريد
الوقوف برؤية البصراه ويمكن ان يقال المراد انه الضرورة قاضية
بانه الرؤية لا تتعلق الا بالموجودات ولا اختصاص لها بشئ
من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود وكذا قيل
قوله انه التحيز المطلق اى سواء كان بالذات كالجوهر
او بالتبعية كالعرض المتحيز بما من شانه ان يكون متحيزا بالذات
الوجود كما اشير اليه انفا فيه انه بهذا القدر لا تثبت العلية
قوله وفيه نظر نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط
علية الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه انفا

لزوم قدم العالم ايضا بهذه الملاحظة انما يجب لدفع منافاته ليقظية
والا فلا حاجة اليه وقادر عليه من غير صنع فيه انه تعالى لا يكون
قادرا عليه ح لانه العالم ح يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع
والممتنع ليس بمقدور تامل ويرد عليه ايضا قبل هذا عطف على قوله
انه يكون المكون مكونا بنفسه ولا يخفى انه ترتبه على ما سبق انما هو
بملاحظته فالاولى ان يفرع عليه وعلى اللازم الثالث وهو ما اشار
اليه بقوله وانه لا يكون الله تعالى مكونا اه بل هو احسن فتامل واعلم
ان العينية يستلزم ايضا ان يكون المكونات قائمة بذاته تعالى
لانه هو المكون لا شيا دون معنى للمكون الا من قام به التكوين
فالتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائما بذاته
تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلا للحوادث
ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند السنيين
وانباعه صفة غير حقيقية والمكون امر حقيقي بالاتفاق
وهذا كله تنبيه على كونه الحكم بتغايرهما الانسب ان يقال بدله تنبيه
على كونه الحكم بتغاير التكوين والمكون ضروريا بل الاولى ان يقال
تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم قال الشارح المحقق لا انسب
الى الراسخين من علماء الاصول اه ويمكن ان يكون التنبيهات
على المغايرة لكف القادرين عن اعتقاد العينية فرط عبارة
الراسخين من علماء الاصول لا بالنسبة اعتقاد العينية الظاهرة
استحالته اليهم قال العارح اراد انه الفاعل اذا فعل شيا اه
ملخصه انه اذا اثر في شئ اوجده بعد عالم يكن موثرا فالذي حصل
في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار
عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر

Bodleian Libraries

لان الثابت صفة اثبات اه فيه انه ينافي ما سيجئ من
انه المراد بالعلة متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها
لا يمنع الشرطية نقل عنه وانت خبير بانه احتمال الشرطية لا يفيد
على العدم بل يجوز انه ينافش باحتمال انه يشترط علية الوجود بكل
ما يخص الممكن وسيتوقف امتناعها اه قيل اروم بسبب
يستي منهما وفيه انهما وان لم يثبت لكنهما محتملا نه فلا يتم الدليل
فالوجه ما في الحاشية ويرد عليه انه حاصل اه اعلم ان مقصود
المعترض بقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات الاعتراض
على دليل كونه الوجود هي العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التي
هي انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة قولهم في تعليل هذه
المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلتين قلنا انما يمتنع ذلك
اذا كانت المعلل واحدا بالشخص اما اذا كانت واحدا بالنوع فقد يعلل
بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص فلا يستدعي
علة مشتركة فيجب انه يكون جوابه باثبات المقدمة الممنوعة
وهي انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يتبين
بل يدل على انه علة امر مشترك في الواقع لانه لابد منه
وبعد رؤيته برؤية واحدة يعني انا اذا رأينا زيدا مثلا فانا
نراه برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر
هي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نغفل عن ذلك
التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض
لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها زمان ابصارنا الهويته ولم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني

خصوصيته هويته زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية
المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها
واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية
هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري
سبحانه وتعالى فيصح رؤيته بل المرئي خصوصية الموجودة
الا انه ادراكها اجمالي لا يتمكن بها من تفصيلها فانه مراتب الادراك
متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذوي بصيرة فليس يجب
ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اخر المدرك وما يتعلق
من الاحوال الاتي الى قولك كل شيء فهو كذا فانه الاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي مستغنى
فلذلك ذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بظواهر النقلية كما في شرح المواقف بصحة اللموسية
تقريره انا نلمس مشتركة بين الجواهر والاعراض وكل مشتركة
بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما
وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ملموسيته تعالى وهو ممتنع قال
في شرح المقاصد واما النقض بصحة اللموسية فقوي والانصاف
انه ضعف هذا الدليل جلي واسئلة اكه ضروري اي
اسئلة اكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب تعالى فسقط الوجه
الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي
ادعى الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود
ومعروضه ليس لهما هوية متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى
كالسواد والجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء
ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك اعني الاتحاد

باعتبار ما صدق عليه لاينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة
بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه
بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكرون لوهموا ان
ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى الاشتراك
بين الموجودات فيلزم منهما معا كونه الاشياء متماثلة متفقة
الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف والتسرفيه اي
في جواز هذا القول انه الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني
ان معنى التعليق انه وقع وقع لانه امكن قيل وفيه ان التعليق
في هذه الصورة ليس بالممكن لانه امتناع العدم العلة يوجب
امتناع العدم المعلول وليس المراد بالممكن ههنا الممكن في نفسه
وان كان ممتنعا بالغير بل ذلك الكلام في الاستحالة الذاتية
فتامل مجاز عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم
الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى
علم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل ابي
الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين كذا في شرح
المواقف وفيه ان استعمال راى بمعنى علم علما ضروريا وكذا استعمال
ارى بمعنى علم تعليما بالضروري غير شايع نعم استعمالهما في العلم
المبني والتعليم به شايع والظرف ظ بانه النظر الموصوف
قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى تفيد الرؤية
كذا في الارشاد للامام الحرمين وتابعه في المواقف من ان الرؤية
وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالى سهوا وما قال
بانه النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس في الآية وصل
الرؤية بالى غير معقول لانه المنى طلب في حكم الحاضر

المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولية
في شرح المواقف فلا اشكال اصلا في عدم كونه سؤال
موسى عليه السلام لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السؤال عبثا
لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع او المراد نفي الاشكال
الذي اورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في
التفاسير انه موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين
للاستغاثة عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية اقول
بشكل كلامهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وظاهر الصحيح قول
الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام انه الرؤية ممتنعة اي لا
اشكال اصلا لما روي في التفاسير ولما في قول الشارح بعد
كونهم مرتدين والاستقرار حال التحرك ايضا
ممكن اه يمكن ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه بان
يجتمع الحركة والسكون فالمعول في الجواب هو الوجه الثاني المتقدم من
واجبة بالنقل رواقعة وغائبة ولذا عبر عنه في
المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير انه الممكن
ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت
واقوى شبههم من العقليات ان قوى الشبهة
العقلية هذه وكذا معنى قوله ومن السمعيات انه اقوى الشبهة
السمعية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا ومن اقوى
الشبهة السمعية لانه اقوى الشبهة مطلقا لا يكون الا واحدة
وكذا اقوى الشبهة السمعية لا يكون الا واحدة تدبر
وقياس الغائب اه فلعل رؤية الله تعالى يتوقف على شرط لم يحصل
الآن وهو ما يخلقه الله تعالى في الاجسام مما يقوي رؤية الله تعالى

وقد يستدل على عدم الاشتراط وحاصله قياس
الشاهد على الغائب وهو فاسد ايضا ولو جعل هذا الاستدلال
في مقابلة منكري الرؤية الزاما لهم لا تحقيقا لم يرد النظر المذكور
في الشرح تأمل وسائر الشروط موجودة فلم يوجد هذا
في بعض النسخ قيل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب نسخة
حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفي للرؤية في حق
الغائب سلامة الحاسة وكونه شيئا جائز الرؤية لانه المقابلة
وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة او القرب او البعد
وحيلولة الحجاب الكثيف والشعاع المنعكس لصور المعين
انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض كيف
كانت فافهم اذ لا يلزم وجوب الرؤية عند تحقق ذينك الامرين
والرؤية عندنا بخلق الله تعالى اه وقوله والا لجاز ان يكون
بحضرتنا اه فيه ان هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بسفطة
لانه ممكن كما انه الصواب اه والحاصل ان عدم التمدح
بعدم الرؤية ليس لامتناعها والتمدح به ليس لامكانها بل امتناع
الشيء مطلقا لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي الشيء
على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك اه والحاصل
انه فرق بين الخلق والكسب اه قيل ولعله ان لا يمنعوا
الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم وبه يندفع اه
عند فاع الاول بالثاني والثاني بالاول تأمل يعلم مسئلة السرير اه
فيحتمل على تقدير عدم الافتراق ان يكون المراد مسئلة السرير بالنسبة
الى النجار فافهم المقصود انه كل فعل من افعال العباد اختيارية
مخلوق الله تعالى اذا اختلف فيما يقع بكسب العبد ويسند اليه

لعل المراد بالمسلم عند بعض الاشاعرة عدم اشتراط رؤية لا تكون كحاسة البصر فافهم
الفكر ان يقول المسلم عند بعض الاشاعرة عدم اشتراط الرؤية بحاسة البصر فيضاف الى الاشاعرة
ولا يلزم من ذلك عدم اشتراط الرؤية بحاسة البصر فيضاف الى الاشاعرة
عارف

لجواز ان يجب ولا يجوز بل يتبع فيتحقق الجواز مع عدم الوجوب اتفاقي وقوله
ليس بسفطة مسامحة اي تابعها ليس بسفطة وهو ظاهر عارف

لعل وجه ان يمنع بانا نعلم رؤيته لا يستلزم عدم رؤية للجبال الحاجبة
الحاضرة منه تابعيا انا نرى الرؤية بخلق الله تعالى والعادت جرت بخلق الرؤية
في الجبال دون كذا قاله مولانا فضل الرحمن

يعني لم ان يمنعوا الفرق اتفاقي الذي هو الفرق بين العلمين اللازم باعتبارها
مثلا اول الذي هو الفرق بين العلمين بان يقولوا لا نسلم ان العلم في
حين تعلقه في الكسب اجمالي لم لا يجوز ان يكون في كل منهما اجماليا
وتفصيليا

حاصل وجه ان قوله ان الغاية يقع بالتالي لو سلم في غاية الباكستوة او بعده لم يسلم
قريبا حتى لو اسند ان تالي الغاية بحيث لست التكميل لم يلزم من عدم
العلم بالعلم الذي بين العلم الاول حتى يحقق العلم بالعلم فافهم واقبله والله في
حال الكتابة عارف

سئل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو
ذلك مما يسمى بالحاصل بالمصدر اعني عما شاهد من
الحركات اه كونه الحركات والسكنات متعلق الايجاد والابداع
في صورة ايجاد وغيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من اسباب
الايجاد في صورة خلق العبد افعاله لو فرض
وللذهول عن هذه النكتة ارجع الفرق بين المصدر والحاصل به
قد يتوهم اه والمتوهم جمهور منهم الامام على ما صرح به في شرح المقاصد
يكونه من المشركين لانه الى لقيته مناط الاستحقاق
العبادة فلو كانه العبد خالقا يلزم ان يكونه مستحقا لها فالقائل
يكون من المشركين لعبادة ربا آخر ويمنعون كونه الخلق
ههنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعيا وهي
انه المكلف به اه لانه لو كان الكل بخلق الله تعالى يقبح تكليفه لانه
يكون فعاله جارية مجرى افعال الجمادات وللازم باطل بالاتفاق
اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح تأمل عقيب مساس
النار فانه كما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب
مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا
لا يصح ان يقال لم اتاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب
افعال اخر ولم لم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات
المرتبة على اسبابها من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال كذا في شرح
المواقف قرب وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام
وكر فر الاعتماد شرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر بذلك ويذكر ويراد به
الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاتقان

تعليل وجه التأمل ان قوله يقبح تكليفه مبني على المس والقبح العقليين وذلك
باطل عند الاشعري
سعد

متعلق الاقضاء الراسخة عارف

قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين مع احكام
وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني ويكون نسبة
الى الحكم كنسبة المسببة الى الارادة ويرد على الاول ان بعض افعال
العباد يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى
وفي شرح المواقف انه قضاء الله تعالى اه فهذا معنى رابع للقضاء
وقال الاصفهاني القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام
والتبيين فهذا معنى سادس له لان حيثية ذاته ولا
من سائر الحيثيات مثل كونه صفة للعبد وقائما به يعني ان
اللازم الرضا بالمتعلق من هذه الحيثية وهو ليس بكفر بل
الكفر انما هو الرضا بالمتعلق من حيثية ذلته او من سائر
الحيثيات وهو ليس بلازم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب
الذي ذكره الشارح بعبارته والحاصل ان حاصل هذا الجواب
انه ان انكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفعلية
اي بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفا به لا بالنظر الى كون الله
فاعلا له وموجدا اياه وقال الشريف في شرحه يعني ان للكفر
نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى
الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة
الثانية دون الاولى والرضا بعكس الرضا به انما هو باعتبار
النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما واضح وذلك لانه
ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدوره من فاعله

وجوب

وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة شئ آخر فلو صح ذلك
يوجب الرضا بموت الانبياء عم وهو باطل اجماعا انتهى
وهذا هو ما ذكره المحشر مالا غبار انه لم يعتبر في كون الرضا بالكفر
كفرا النظر بالمحلية بل اثبته بالنظر الى الذات ايضا فتأمل توقف

وحكي عن عمر والظاهر انه مقصود المجوس السنية به لانه
قائل بارادة الله تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمني احد
مثل ما الزمني مجوسي تأمل وهو مذهب اهل السنة
اي فيلزم على هذا المذهب ايضا نوع نقص ومغلوبية في حق
الله تعالى حيث لم يقع مراده وانه كان بالارادة الغير المجبرة
وهو ايمان الكافر وهو كلام خال عن التحصيل اذ كلام
ليس له محصل ويجوز انه بقراءة باضافة الكلام الى الخال اي كلام
شخص خال عن اه تأمل فانه امارة على كون الرضا
عندنا غير ما عندهم وهي الارادة مع ترك الاعتراض ونفس
ذلك الترك تأمل وقد لا يجامع فتخلف المرضي عن
الرضا ولا يكون نقصا ومغلوبية في حق الراضي
نقص عندنا في حقه تعالى يعني خلافا للمعتزلة حيث قالوا انه
تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة اه او بلا تأثير لقدرته
بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى
او بالايجاب بانه يوجد الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة
توجب الفعل على انه تؤثر في اصل الفعل اذا اراد الله تعالى
العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضم اليها قدرة الله تعالى
صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره
البعض فقرب من الحق واذا اراد انه كلا من القدرتين مستقلة

كما زعم الفاضل انه على التقديرين الاول لعدم رضاه يلزم استلزام تخلف المرضي عن الرضا
والثاني لعدم رضاه يلزم تخلف المراد عن الارادة فجوابه ان تخلف المراد عن الارادة
ممتنع واما بطلان الاول فلا يلزم شئ من البيان

بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد

مثل كونه طاعة ومعصية كما في نظم اليتيم تأديبا او ايذاء فانه ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره

مر ذكره وهو قوله انه الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونقرر له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لمّيته كما لا يسئل عن لمّية الاجزاء عقيب مساس النار قيل فيه ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا انفسهما فافهم ولا يرد هذا على الاشعري بانه يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يصح التكليف به لجواز ان يكون داعيا او امرا لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المواقف

قوله هذا بيان الحجة المقصود منه دفع توهم التكرار قوله وانت خبير بانه الاعدام احسب بانه كون نائر الارادة حادثا البتة ثم ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم قوله ولذا ورد في الحديث الرفوع وهو ما اضيف الى النبي خاصة من قول او فعل او تقرير المشية قوله وعالم يشأ لم يكن فانه اسند عدم الكون الى عدم المشية لا الى نسبة العدم كذا نقل عنه قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم واما السؤال بتعميم العلم فمتوجه عليهم ايضا قوله وقد يمنع هذه المقدمة القائلة انه تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل باختياره يجب وانه تعلق لعدمه به يمتنع وهذا المنع

يرد ايضا على ما تقدم من ان العلم والارادة اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ونحتمل ان يكون قوله ايضا اشارة اليه تأمل تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا او لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم اه والا لزم انه لا يكون الله تعالى فاعلا باختياره لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما وكذلك الارادة اه لا مدخل لها في وجوب الفعل كالعلم قولهم والا لجاز انقلاب العلم جهلا وتخلف المراد عن ارادته قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والتفرقة وهو جبر متوسط والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله لكن لما اراد الله تعالى ان يفعل العبد باختياره فعلا كذا لم يمكنه ان لا يفعله فالمآل الى الآخرة وانه كان الى الجبر الا انه الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى انه لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما اي تأثير فيكون الاختيار اي اختيار العبد من الله تعالى وبايجاده لا يستلزم الجبر لو جيء لنقض العلم قوله وهو ان يقال انه تعالى يعلم فعله الاختياري فيكون واجبا وممتنعا والا لجاز انقلاب وهذا ينافي الاختيار فيبنى على ازليته تعلقها ايضا اذ لو كان تعلقها حادثا لكان الفعل ايضا حادثا والحدوث ينافي الوجوب والامتناع تأمل

قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اي ليتحقق الوجوب والامتناع المنافيان للاختيار وقيد ان الارادة

تعليق ارادة الله تعالى ضعيف كون ايضا اشارة اليه ووجه الضعف اه تحقيقا موضوعة لحمل الحكم الذكور وهو منع هذه القدرة في ما وقتنا ما سبق ولم يسبق ههنا منع فكيف يكون لحمل فتدبر منه

ان الترتب ما كان عاديا لا عقليا فيمكن ان يقال ان الله اجرى عادته بان يخلق كذا عقيب كذا مثل فعل الغير مستحقا للثواب عقيب ذلك الفعل فيرد عليه النظر الثاني المذكور ولا يبعد ان يكون وجه الامر بالتفكر هذا منه

ان الارادة بالنسبة الى الصفات الذاتية ليس بكذا وانت خبير بان هذا المنع لا يرد الا في افعال العباد دون ان الصفات الذاتية ليست بالارادة فتأمل منه

لعل وجه التأمل ان ابقاء امر اعتباري لا يتعلق به الارادة وان العدم لا يحتاج الى الارادة بل يكفيه عدم ارادة الوجود منه

لعل نائرة الى انه يلزم منه كونها معدومة مستمرا حادثا مع ان الحادث هو الوجود المسبوق بالعدم اه اشارة الى ما في نقله كذا منه

لقيد ان المنقض الزام فلا يرد حدوث التعلق وحل الامر بالتأمل لهذا فتدبر منه

كيف انه الحدوث انما ينافي الوجوب بالذات لا بالغير فلم لا يتعلق ارادة الله تعالى ازلا كونه حادثا بفعل العبد يوجب الفعل ويخرجه من اختيار العبد كذلك يوجب فعله تعالى ويخرجه من اختياره تعالى كذا حققه الوالد عصام الدين

لعل وجه التأمل منع كونه مبنيا على ازلية تعلقات بالارادة فانه لم لا يجوز تعلق ارادة تعالى بفعل العبد وان كان حادثا يوجب الفعل ويخرجه من اختيار العبد كذلك تعلق ارادته الحادث المتعلق بازالة المطر اليوم مثلا يوجبه ويخرجه من اختياره تعالى منه

تابعة للعلم بمعنى انهما متطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا بد
من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق
وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تامل
بخلاف ارادة العبد لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة
القديمتين وهو بتعلق الارادة بمعنى اما جعل القدرة
متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة
العبد بالفعل يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل
في الكائنة بحيث لو كان لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل
فلا يلزم انه لا يكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق
على ما عرف في ارادة الله تعالى من انها بتعلق بالمراد لذاتها
من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة من شانها التخصيص والترجيح
او للمساوي بل للمرجوح عند تعلق الموت فالمراد بانه كان
باعتبار الذات مقدما على الموت لكن باعتبار وصف كونه فعلا
ليس بمتقدم على الموت فجاز انه يكون القصد هنا كذلك اي الموت
متقدما على القدرة بالذات ومتاخرا عنها باعتبار وصف كونه مقدورا
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين عما ذكره لكن الظاهر القصد
الذي يحدث عنده القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة
بالذات تدبر والا فالقدرة مع الفعل فصرفها يكون معه
بطريق الاولى فح لا شركة اه لانه لا انفراد لكل من القدرتين
فيما هو له بل كلتاهما مؤثرة في شئ واحد وهذا هو وجه الاتجهية
الا انه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثرة في شئ لا تاثير للاخر فيه
لان كلا من المؤثرين منفردا الخ القول الحاصل انه الشركة
حاصلة في مذهب الاستاد مع انه ليس بالقبح شركة من مذهب المعتزلة

فعل وجه ان يتعلق العلم والارادة بالذات لكنه في حال تعلق
الارادة وزمانه والحجاب سبب ما لكون الاختيار هو التمكن من
ارادة الضد حال ارادة الشئ فافهم تفطن

هو ان قصد الفعل وخلق القدرة وقصد استعمالها في زمان واحد
وان كان مع تغاير القصدين بالذات متغايرين بالاعتبار والظرف
لغو متعلق بالقصد

تامل ولا يجري الواو والحال شرط عادي اي يتوقف
عليها تاثير الفاعل عادة والا فلا دخل للاستطاعة اه
اي عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت انفا ان الاستطاعة
عندهم اما علة عادية للفعل وشرط عادي له وعلى التقديرين
يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه انه المراد بقوله لا دخل للاستطاعة
اذ لا تاثير لها فيه كما ستعرف في توجيه قوله فيه نظر لكن
استدلالهم على ما قالوا اجابي حتى انه تم يدل على الاستطاعة لا بد
يكون قبل الفعل وح لا اشكال ارجعن اذا كانت القدرة
الحادثة من شانها التاثير فلا اشكال اصلا فلا يحتاج الى التعميم نفسه
التاثير الى الكسب والا فلبس جعل اه وان لم يتبع فيما
سعا بالمحل بل جاز ان يقوما بالمحل دونه قيام احدهما بالاخر فليس
جعل احدهما صفة للاخر دليل من الكسب بخصوصيته او بل الحا
كذلك ههنا اولا معنى لكون مثل السواد ناعتا للبقاء بل يجب ان
يكون البقاء ناعتا بمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة في
المقدمتين الاولتين لظهورها وقد ذكر في المطولات
الاستطاعة صفة المكلف اه يعني ان معنى الاستطاعة صفة
للمكلف حيث يوصف بواسطة الاستقاق بقادر يجب الحج على
المؤمن المستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة
بل صفة للاسباب فكيف تكون من معناها حتى يصح تفسيرها بها
وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا مع كونه قبل اذ الى
المراد وسلامة اسبابه والا نه تكون وصفا اضافيا للمكلف
والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف
يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا

قوله تاثير لها فيه اي حقيقة والا فاضافة بين نفي التاثير الحقيقي واثبات التاثير
العادي او اثبات ما توقف عليه التاثير تامل اقدر

هو اتصاف الموصوف بالفتح المصدر فتفهم

قوله بالذات تدبر

قوله بل صفة للاسباب فكيف تكون من معناها حتى يصح تفسيرها بها
اي بالسلامة الاولى وهي ان الاستطاعة صفة والسلامة وصف الاسباب
وصف المكلف والاسباب لا المكلف فلا يصح تفسيرها بها ايضا

المكلف وفي اسناده تجوز وقوله والالم بفتح نفسها بالسلامة اسبابه
شبه مصادرة على المطلوب فتامل والاقرب ما افاده بعض
الافاضل اه قلت ويمكن ان يقال بان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة
الاسباب والالات لكنهم لم يتحاشوا في ذلك اذ ليس مقصودهم
معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه
بحيث سلمت اسبابه وآلاته واعتمد في ذلك على ظهور
ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست
صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم آلة
ودلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته
واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام في كل وصف الشيء بحال
متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث
يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض
الافاضل تحرير المقام اي تحرير محل النزاع على ما هو رأي
المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم وهو امام الحرمين
والامام الرازي على ما سيجيء تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته
كجمع الضدين محتجا وبالعكس كذا في شرح المقاصد
ما يمتنع في نفسه اي لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق
واعدام القديم ولا يكون من العبد عادة سواء امتنع به منه
لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة
كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا
ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون
من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء
لكن تعلق بعدم علمه تعالى وارادته اي فامتنع بذلك التعلق

القدرة الحادثة به فكان محالا بالطبع والاول لا يجوز
ولا يقع تكليفه بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لاستحقاق
العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة على الفعل
بالاتفاق امر بانتفاء من المحققين من اصحابنا على
ما سبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بنا
على انه يشترط في تصور المكلف به وقوعا او امتناعا هل يتصور وفيه
تردد فصيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصور
انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد وحلاوة
هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض
او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم
هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفا والثاني لا يقع
اتفاقا بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة يعني بذلك هو الله
وقوع النزاع فرجوز التكليف به والثالث يجوز ويقع
بالاتفاق فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه
يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا
فهذا توجيهه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه تعالى
وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل تكليف بالا بطاق واقع عند
الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا بطاق ممتنع
في نفسه كجمع الضدين او لا تعلق به القدرة الحادثة عادة
كخلق الاجسام مثلا واقع عنده ولك ان تاخذ هما
اي الامكانين المثبت والمنفي على الاطلاق بدون التقييد
بقولك في نفسه لانه اي اخذهما على الاطلاق يستلزم

السمول اى شمول غير المقيد اما الممتنع فلان الممكن لا يشمل الممتنع
واما الممكن المعلق بعدم علم الله تعالى او ارادته فلانه ذكر عدم النزاع
فى وقوع التكليف به انفا بقوله فلا نزاع اه ولانه لا يعد محالا لامكن
نظرا الى امكانه من العبد فى نفسه وفيه ما لا يخفى على من تامل وفى
تامل فرسوق السمح والى شبه وقد يقال انه ابا لهب اه
فى شرح المقاصد قال امام الحرمين فى شرح الارشاد فانه قبل ما جوزه
عقلا من تكليف المحال مما لا تقف وقوعه شرعا قال شيخنا وذلك
واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدقه وقال الامام
الرازى فى المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول
العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل
ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضى المطابقة
وذلك بحصول عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسك
من جوز تكليف الخ حتى الممتنع بذاته وان من المجوزين الايمان
وينقل عن الامام الرازى انه قال من كونه اكمل من الوجهين بعضها
قطعى يقينيا علمنا انه لقوله تعالى لا يكلف الله الآية تاويلات سواء
عرفناها اولم نعرفها وح لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل
واذعان ما وجد من نفسه خلافه اى اذعانه شيئا وجد
من نفسه ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان يستحيل
بجوزانه لا يخلق الله تعالى العلم بالاذعان وح لا بد من نفسه
خلافه اذ وجدان مخالفة الشيء الذى هو العلم بها يتوقف
على العلم بالمخالفين وح لا يكون ممتنعا فى نفسه اذ الايمان
هو التصديق اجمالا وقيل انه ح يكون معنى الامر بالايمان آمنوا
فيما علم اجمالا او فيما علم تفصيلا فيكون ابو لهب

مكلف

مكلفا بالتصديق بالمستقبل واقع فيكون من المرتبة
الوسطى انه قبل التكلف به تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه
مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علم الله تعالى بانه لا يؤمن
واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفقة على
وقوعها لا من الاولى والوسطى فتش الكلام فيمن وصل اليه هذا
الخبر وكلف التصديق به على التعيين كذا فى شرح المقاصد لكن
ان تم ما ذكره المحشر بقوله والذى يحسم مادة الاشكال اه ورد عليه
تامل بناء على القبح العقلى كما فى الشاهد فانه من كلف
الاعمى نقط المصحف والزمن المشى الى قصى البلاد وعبده الطيران
الى السماء عد سفيها وقبح ذلك فى بداهة العقل وكان كلام الجماعة
الذى لا شك فى كونه سفيها لو صح هذا التقرير اه نقض
اجمالى بالتخلف وما فى الشرح نقض تفصيلى مع ان العلم
بالضرورة اه لما كان المدعى كلية والدليل بحسب النظر الى آحادها كلية
لانه لا يعلم استحالة ما هو قابل بحمل القدرة كالعلم النظرى المتولد فى
من النظر متلافتم اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها
الشارح لضرورتها عدم التمكن قبل وجود مباشرة السبب
ثم كيف لا فانه يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها
بواسطة السبب اى بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها
من غير قطع بامتداد اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع
بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة وزعم ابو الهذيل
انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت وتمسك بانه
لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى مغير الامر
علمه الله تعالى وهو محال والجواب انه عدم القتل انما يتصور على تقدير علم

الله تعالى بانه لا يفصل وح لا يثبت لزوم المحذور كذا في شرح المقاصد

وحاصل النزاع جواب سوال تقديره انه يقال اذا كان

الاجل زمانا بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا

باجله قطعا وانه قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد

لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكانه الخلاف لفظي

على ما يراه الاستاذ وكتبه من المحققين وتقرير الجواب ان المراد

باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا تخلص عنه ولا يتقدم

ولا تاخر على ما يسبقه في علم الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة

ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق زهق المقتول

مثل ذلك ام المعلوم هكذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد

عطف على الجملة الشرطية وقال بعض المحققين والذي

يجلي لنظر الفاتر والذهن القاصر هو انه قوله تعالى ولا يستقدمون

عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك

على انه عنى بمجيء الاجل انقراض مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى

في الازل انه يموت الانسان فيه كما يمتنع التقدم عليه بالموت

باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخر عنه ايضا وان

كان الثاني يمكن عقلا وذلك لانه خلاف ما قدره الله تعالى

وعلمه ويجمع بينهما فيما ذكر كما يجمع بين من سوف التوبة الى

حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه فقوله تعالى

وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية يبطل حيوته

باجل القتل انما قال يبطل حيوته ولم يقل يموت لما قيل انه المقتول

عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا

فعل الله تعالى او مفعوله او اثر صنعه لكن رد عليه بانه القتل قائم بالقاتل

حاصل النزاع جواب سوال تقديره انه يقال اذا كان الاجل زمانا بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا وانه قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكانه الخلاف لفظي على ما يراه الاستاذ وكتبه من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا تخلص عنه ولا يتقدم ولا تاخر على ما يسبقه في علم الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق زهق المقتول مثل ذلك ام المعلوم هكذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد عطف على الجملة الشرطية وقال بعض المحققين والذي يجلي لنظر الفاتر والذهن القاصر هو انه قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على انه عنى بمجيء الاجل انقراض مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل انه يموت الانسان فيه كما يمتنع التقدم عليه بالموت باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخر عنه ايضا وان كان الثاني يمكن عقلا وذلك لانه خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه ويجمع بينهما فيما ذكر كما يجمع بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه فقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية يبطل حيوته باجل القتل انما قال يبطل حيوته ولم يقل يموت لما قيل انه المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى او مفعوله او اثر صنعه لكن رد عليه بانه القتل قائم بالقاتل

حاشيه

حاصل قول الفاضل الحلبي اريناه وهو المسطور في الوقف واشارة الى المشهور

حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذي هو بايجاد

الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة وهو مشهور في

العرف قال المرتضى قدس سره في شرح الموقف انه ليس تحديد

الرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال ويجوز ان

ياكل الشخص رزق غيره بان يكون ما كول رزقا لحد بالانتفاع به

من غير جهة الاكل وينتفع به اخر بالاكل ولا يوافقه قوله تعالى

وما رزقناهم يعصون في عدم الموافقة بحث لان الرزق بالمال كثيرا

وانما يحسن هذا ما يصح جوابا على تفسير الرزق بما يتاتى به الحيوان من

الاغذية والاسرة لا غير لكونه بصدده يعني ان اطلاق

الرزق على المنفق مجازا وعناده وما كان بصدد رزقهم يتفقون

فلا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يصور انه لا ياكل

انسان رزقه او ياكل غيره رزقه بملاحظة الحيثية اي

في قوله ياكله المالك اي ياكله من حيث انه مجعول ملكه بمعنى

الاذن في التصرف الشرعي او من حيث انه مالك بهذا المعنى

ووجه الاندفاع انه اكل المسلم انما هو مع جزم منهما ليس من حيث

كونه ماذونا في التصرف الشرعي لكن يرد النقض بمثل الرغيف المملوك

من الاملاك التي الكلة حرام تامل يقتضي ان يكون محل

ذاته مرزوقة مع ان الدواب لا يصور في حقها ملك والعلم ان

قولهم ما لا يمنع عن الانتفاع به ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك

او ما ينتفع به والعقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيص

بالاول والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لانه الدواب

لا يتصور في حقها حل وحرمة على ما قرر في الموقف وكذا قال بعد

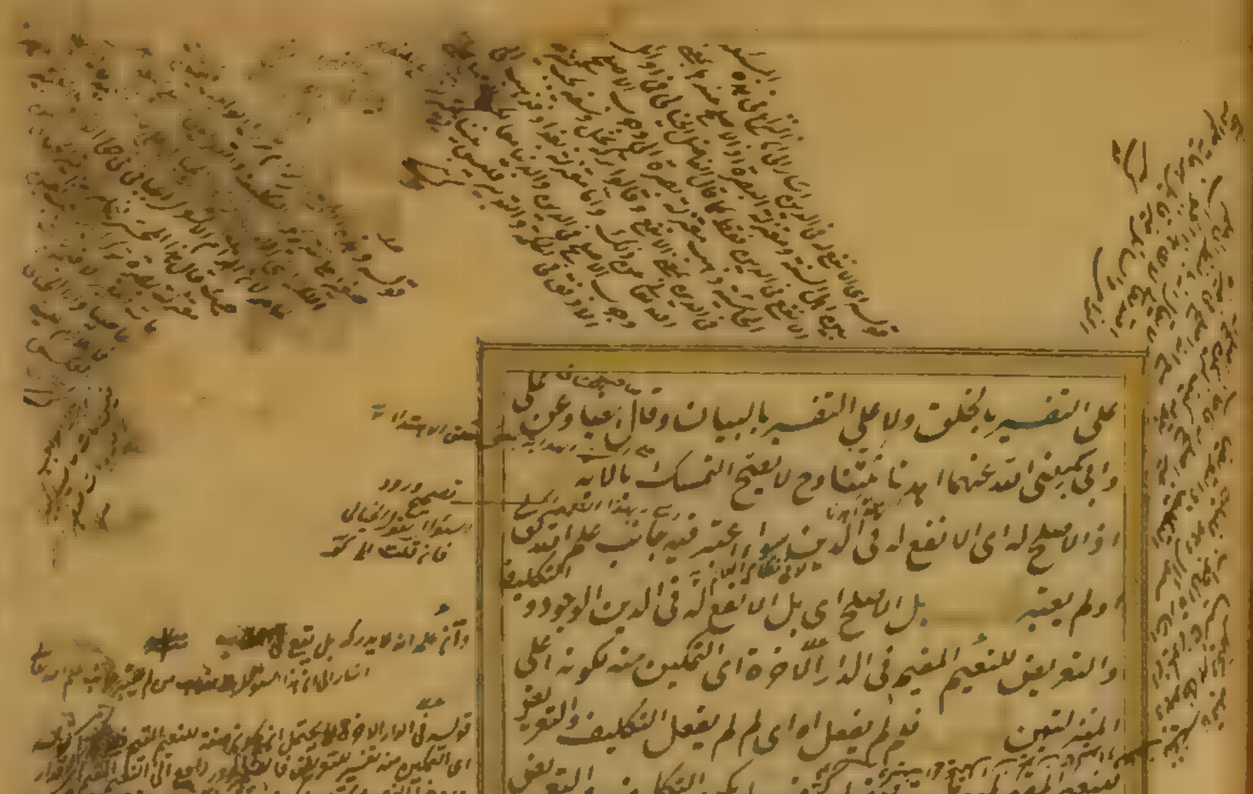
وذلك لا يكون حراما لم يرد السؤال الثاني تامل

حاشيه

ان من اكل اه فيه منع لانه بهذا الشخص لم ينتفع عن انتفاع بمثل الحيوة
والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا الا انه اعرض عنه
بسوء اختياره فلا يلزم هذا على الكعبي الثاني واما على الاول
فلا يلزم وهو انه على انه منقوض بمن مات ولم ياكل اه هذا
النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره
غير مرزوق قد تعالى اهملا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها الاية على ما فعله جماعة في شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخليف
لان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق بالضرورة
اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة على ما في
الموقف فلا يرد فيه نا لانا نمنع ان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما
ليس بمرزوق لما مر انفا فلا يرد النقض على التقدير الاول
والله تعالى يقبل اه اعلم ان محل النزاع على ما في شرح
الايات المشتملة على اضاف الباري تعالى بالهداية والاضلال
مثل قوله تعالى ويهدي اليه من يشاء الى صراط
مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا كمن يصعد في السماء ومن يضلل فلن تجد له ولي مرشدا
هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء
يضل كثيرا ويهدي به كثيرا الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق
الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق
وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى
والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى
على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة بالارشاد في

الاخوة الى طريق الجنة والاضلال على الهلاك والتعذيب
او التسمية والتلقيب بالضلال والوجدان صادفا او علما ان الهدى
قد يكون لازما بمعنى الاهتداء او وجدان طريق يوصل الى المطلوب
ويقابله الضلال بمعنى فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى
الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه
وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما ثمود
فهديناهم الاية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في الجنة جزيهم والاضلال
سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الاخوة الى طريق الجنة
ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن
يضل اعمالهم ومنه اذا ضللنا في الارض اهلكنا وقد يستعمل مجازا
الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى
حكاية رب انهن اضللن كثيرا فليس فيه كثير نزاع
وفي التقييد اشارة الى ان المعنى يضل من يشاء اضلاله ويهدي
من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون
المعنى يبين طريق الحق لمن يشاء بيان طريق الحق وكذا لو كان
الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى
يجد ضالا من يشاء انه يجده ضالا او يسمي ضالا من يشاء انه يسميه
ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ ايضا يكون عاما والاضلال يصح
تعليقه بالمشية فتدبر وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال
للهداية مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات
وجود المقابلة بينهما وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
وعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصده
وزجرناهم عن طرق الغواية فاستحبوا العمى على الهدى اريد على الاهتداء

ولا شبهة في انتفاع حملها على خلق الهدى فيهم وانما الآيات
المختلف فيها فلا حاجة الى ركك الحقيقة وارتكاب المجاز فافهم
بها معاينها الحقيقة وهي خلق الاهتداء الناس مختلف
في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان
عام بجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود
الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها به وهو يقال في مقام
المدح اه يعني ان كونه مهدا بالمدح به في المعارف دون كونه
مبتنيا له طريق الحق لان كونه مبتنيا له طريق الحق لا يستلزم حصول
الانتفاع به ولا المدح الا بالحصول وما يقال اه حاصله ان
المدح يكون لحصول الفضيلة وحيثان الطريق يحصل الاستعداد
تام لحصول الانتفاع به ولئن لا استعداد ايضا فضيلة يصح
ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة
فضلا عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى
الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع
قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة
وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر
مع انه في نفسه حق الفضائل اه وقول النبي صلى الله عليه وسلم
ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين يعني لترك العمل وفي نفقة العلم
فيرجع المذمة الى الترك والى نفقة لا نفس العلم تأمل
التفسير بالخلق اه غاير وعلى التمسك بالآية دون الحديث على
ما لا يخفى لكن قال صاحب الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون
طلب زيادة الهداية بمنزلة الالطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا
زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وح لا يرد المناقشة



على التفسير بالخلق ولا على التفسير بالبيان وقال جبائي عن
وابي رضي الله عنهما اهدنا ثبتنا وح لا يصح التمسك بالآية
اذ لا صلح له اي لا نفع له في الدين اعتبر فيه جانب علم الله تعالى
ولم يعتبر بل الاصلح اي بل لا نفع له في الدين الوجود و
التعريض للنعيم المقيم في الدار الآخرة اي التمكين منه لكونه اعلى
المنزلتين ثم لم يفعل اه اي لم يفعل التكليف والتعريض
لنعيم المقيم ثم ان تعذر او كيف لم يكن التكليف والتعريض
لا على المنزلة التي اصلح له وهذه النكتة هي التي الزم بها الاسفرائني
جبائي ورجع عن ما ابه على ما مر في صدر الكتاب فان قيل علم
من الطفل انه ان عاش فعل واخل غيره فما بانه لمصلحة الغير قلنا
فكيف لم يمت فرعون وهامان ومروك وزرادشت وابليس
اللعين وغيرهم من الفاسقين المضلين اطفالا وكيف لم يمكن
منع الاصلح عن الاجابة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا
وانه اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور على زعم من
لم يعتبر في الانتفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه
الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى
بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وانما على مذهب من اعتبر فيه
جانب علم الله تعالى وزعم انه ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كما في
على الجملة فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم امانته او سلب عقله قبل
التكليف فلا ناسرة فيه ولما كان له منة اه اي الى آخر
الادلة على ما يدل عليه قوله والمعنى طلبه على ما لا يخفى او هذا متعلق
بقوله ولما كان لسؤال العصمة اه لا بقوله ولما كان له منة تأمل
الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فان قيل المنة

مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من جنبها قال الله تعالى
ولا تبطلوا احدكم بالمن والاذى وقال المنة تهدم الصنيعة
قلنا لانم ان المنة مذمومة مطلقا بل المذمومة منها ما يكون على
سبيل التوبيخ في سقيفة البيلية وصف السقفة بالخبثية
اشارة الى علة عدم استجاب المنة فيها تامل فتركه لا يخل
بالحكمة البتة لان ترك الكريم الحكيم العليم بالعواقب محض حقه
لا يكون خاليا عن الحكمة وانه لم نعلم ما هي لا دلالة فكلامه
على انه عدم المغفرة اصلح اى حتى يلزم منه كون المغفرة تركا للاصلح
ويجوز ان يكون اه اى فانه قلت وجوب عدم المغفرة
يدل على انه اصلح فلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستجاب الكفر العقاب
لا لكونه اصلح قوله ولو سلم ذلك اى كون وجوب عدم المغفرة
لكونه اصلح فمعنى كلامه وهو قوله ان تغفر لهم فلبس ذلك بخارج
عن حكمتك انا نقول الاصلح على ذلك التقدير الخ هو المغفرة لا ان ترك
عدم المغفرة جائز قوله ولو سلم آه اى ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك
عدم المغفرة على ذلك التقدير جايز فالتجويز على التقدير المحال
لا ينافي الاستحالة ولو سلم انه ينافي الاستحالة فالكلام مع الجمهور
لا مع الزمخشري قوله ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل
انه قلت انه هذا الترك انما يكون بخلا او سفها او جهلا اذا لم يتضمن
ذلك الترك حكمة واما اذا تضمن فلا قلت ترك ما فيه الحكمة مع
عدم حكمة فيه بخل او سفه او جهل فيجب اه قوله الكرا ونفي الوجوب
اى المراد من قولهم لا واجب عليه هذا قوله هذا مذهب الفلاسفة
اى اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم اخلال بالحكمة وان
لم يمكن فرقوا انه مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما

فيلزم

فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل الى الفلاسفة قوله الغواية
ويسندونه الى العناية الازلية قال ابن سينا العناية
هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب في
ترتيب وجود الكل منبع تفيضان الخير في الكل من غير انبعاث
قصد وطلب سوق من الاول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف
يجب تاويله وجوب التاويل على مذهب الواصلين
قوله تعالى والراسخون في العلم الى قوله وما يعلم تاويله الا الله وانا
على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب
ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل قرحتنا
لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا ان نصدق بان كلا
من عند ربنا ويدل على ان العرض قبل ذلك اليوم او عطف
في هذه الاية عذاب القيامة عليه اى على العذاب الذي هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الاشتغال
كما يدل عليه نظم الاية بصريحه وما هو كذلك ليس عذاب القبر اتفاقا
لان الاية وردت في حق الموتى كذا في شرح المواقف
وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة قال بعض المتاخرين منهم حكى
انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه
لمخالفة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق وكذا
في شرح المقاصد جوز بعضهم تعذيب غير الحي قال في
شرح المقاصد واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز
التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن
الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لانه الموت ليس

عند اللحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير
منافية للعلم لا بوافق اصول اهل الحق فهو مبدأ
لا معاد لانه المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث
وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي هو وقت الحدوث فهو المبدأ
وايضا انه اعيدت الوقت الاول لزم كون الشئ مبدأ من حيث
انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد
في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد وايضا يلزم
رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاد الا من حيث
كونه مبدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري والا فلا
اعادة بعينه اه ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير
الموجود بقيد كونه في وقت اخر والا يلزم تبدل الاشخاص
بحسب الاوقات اي وذلك بط قاما قطعون بانه هذا الكتاب
هو بعينه الذي كان بالامس حتى انه من زعم بخلافه نسب
الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي
الوحدة الشخصية بحسب الخارج كذا في شرح المقاصد وتانيا
بان المبدأ اه الجواب الاول منع كون الوقت من المشخصات
والثاني تسليمه ومنع كون الاول غير الوقت الاول مبدأ البتة
مستندا بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن مسبوقا
بالحدوث اخ فانه معناه في التحقيق اه بل معناه في التحقق
تخلل الاتصاف بالعدم بين الاتصاف بالوجود الواحد بحسب
الا زمنة وذلك كجلوس شخص معين توبا معينا ثم خلعه ثم لبسه
ولا استحالة فيه وهو ظ وفيه بحث اي في هذا الجواب
بجلاء وجهين لان قوله اذ الاختلاف اه ناظر الى كليهما واما قوله

في كون ناظرا الى الوجه الثاني فقط بالتخطئة الباب النظر

ثم لا يخفى اه فناظر الى الوجه الثاني فقط لعل الله تعالى يحفظه
وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من
ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا
يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور
والهيات كذا في شرح المقاصد واما خبره اه فنقل عنه
لعل المدعي دعواه على انه مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه
والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد
ورد في الحديث تفسيره بذلك لم يمكن وزنها فكيف
اذا زالت وقلت بل المراد به العدل الثابت في كل شئ ولذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك وميزان
الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس
وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد
وقيل من ثقلت موازينه اه اما لفظ الجمع في قوله تعالى
واما من ثقلت موازينه واما من خفت موازينه وقوله تعالى ونضع
الموازين بالقسط فلا استغناء وقيل لكل مكلف ميزان وغالب الميزان
الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد
اكتفاء بالكتابة لانه من اهوال المحاسبة ومنها نظائر
الكتب واهوال شهادة الشهود والعشرة الالسنة والايدي
والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة
الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المفاضلة
بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان

هذا اذا كان الموازين جمع الميزان واما اذا كان جمع الموزون وهو العمل فلا اشكال محمد الحافي

ان الظاهر ان هذا الكلام ليس لا تعا موقعه بل هذا مذكر فرفع ما يورد
بان البعث يجمع الاجزاء المتفرقة وتغير الايراد ان الجمع والتاليف الذي
اما حين الاول فيلزم اعادة المعدوم بعينه وتخلل العدم بين الاجزاء
ونفسه واما غيره فيلزم تعذيب العاصي وتحصيل الدفع ان الجمع والتاليف
ايضا كالاجزاء الثانية ملحوظة هذا مع ان الكلام في نفسه ساقط فيما
كان الجمع والتاليف اذا كان محفوظا تكون الصورة والهيئة باقيتين محمد الحافي

يكون ناظرا الى الوجه الثاني فقط

الحسب خبير والناقد بصير لظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح
اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة في لذات هولاء
ومراتبهم والام اولئك واخزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات
وزجر عن السيئات وهل ينظرون اترهذه الاهوال فان نبيا والا وليا
وسائر الصلحا وان تقيا وفيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة
الا تخافوا ولا تحزنوا الآية اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وما روى عن الصحابة اه نقل عنه فيجوز انه يكون الميزان كميزان
الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز انه يطلب اولا في الحوض
ثم في الميزان ثم في الصراط وبانه يطلب في الصراط ثم في الميزان
وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط
اقوى المقامات وانه الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه
اولى واجدر مخالف لاجماع المسلمين وهذه الجنة في
عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفه عنه لغير صارفة غير جائز
اي خلقها لاجلهم اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان المجعل
تامة بمعنى خلق واللام للاجل فيكون المعنى خلقها لاجلهم في
المستقبل فلم يكن موجودة في الآنة فغير الحاصل اه يعني ما يدل
الآية على عدم حصوله الان هو جعلها كائنة لهم وما نفسها فلا
تدل الآية على عدم حصولها فلا معارضة وهذا المعنى لازم لوجود
الجنة يعني انه تمكينهم من التمكن في الجنة لازم لوجود الجنة غير منفك
عنه فعدم التمكين الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما التمكن
بالفعل وان لم يكن لازما لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر
وفيه ان لزوم التمكين للوجود مم لم لا يجوز انه توجد الجنة الآن ولم
احد من التمكن فيها الآن بل يمكن فيما بعد هو الدوام التجددي

الدوام

الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما
بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه
على التجدد والانقضاء قطعا ما لم في الفرق بينه وبين ما ذكره الحسن
قدره وما قيل يعني ان المراد دوام نوعه ضمن افراده لا دوام شخصه
فانما يتم اذا حمل الدوام على العرفي وعلى عدم الانقطاع زمان يعتد به
وبعد الحمل لا حاجة الى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى المقصود
اللائق بحاله كما يقال هلاك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح
لمنفعة اخرى ومعلوم انه ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة
عليه وانه صلح لذلك كما انه من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة
الدلالة على الكاتب هذا يخالف ظاهر قوله تعالى انه يجتنبها
الآية لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات
سوى واحدة هو دونه الكل وانى للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد
قوله لانا نقول النفاق كفر يعني انه الاجماع على انه مؤمن وكافر
والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمر فلا مخالفة له هو
الاجماع المتقدم عليه نقل عنه واما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان
رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصر الحسن وقد خالف هو
واصحابه الى يومنا هذا وانما عبر عن الكفر بالشرك اه يعني
ان هذا القول فرع تقرير الحكم اقتباسا من الآية الملاحظ فيه الدلالة
على نبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على النكتة المذكورة
تامل فلا يرد ما قيل اه يعني انه منشأ الايراد المذكور توهم
كون هذا الخلاف بين علماء اهل السنة والغفلة عن رجوع ضمير
بعضهم الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فاذا عرفت انه رجع
الضمير المسلمون مطلق فلا يرد اه لمنافاتها الحكمة للفصيح

الفرق بينهما انما ذكره الخبر ام من هذا فان الاول يصدق فيما يتحقق
في اكثر الاوقات البسيطة مثلا كما يقال عالم القرية البلدانية دائمة لا ينقطع
الا في الصيف والثاني في الشتاء اذ يوجد في اكثر الاوقات والثاني لا يصدق
الا اذا استمرت غير منقطعة زمانا معتدا به منه

واعلم ان فرق الكفار انما اظهر الايمان فهو منافق وان اخطأ كفره بعد الايمان فهو مرتد
وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين بعض الاديان السماوية
والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث
اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الصانع فهو المعطل وان كان مع اقراره
بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام وانكار شعائر الاسلام يعتقد بقائه
فهو كفر فهو الزنديق منه

لعل وجه انه رعاية كمية الاقتباس لا يكون جابرة لقصور تخصيص الحكم
رعاية كون حال كفار العرب ذلك والشرف فيه ان فيه بيان الاحكام
جانب اللفظ لرعاية جانب المعنى واما في النظم المعجز الدائر مع كمال المعنى
فغير ان فيه جانب اللفظ مع مطابقة لمقتضى الحال وذلك امر بالغ
منه

العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل
فلا يستلزم القول بالقبح العقلي مثل اثابة المحسن دونه ومثل
انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطا تاما او منعه عن رؤية
الملك الجبار او عن بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة او
الثمار وغير ذلك واهينا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية من ابادة دم
الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك
دعوى بلا دليل حاصله منع ايجاب الجزاء ثم منع انه بطريق التخليد في
النار قد يظن انه يمكن ان يكون هذا القول من بقية اشارة الى
الاعتراض على المتمسكين بالايات والاحاديث الواردة في هذا المعنى
بجواز حمل النصوص على الصغاير والكباير بعد التوبة وما اعتمد عليه
اشارة الى الجواب على ما قرره في شرح المقاصد واجاب به منه ايضا بان
هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام
بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة
وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق

يعم المشرك اي فلا يصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله
بل كل عاص واجيب اولا بان هذا هو المشهور في ابطال تعذيبهم
الكباير بعد التوبة ووجه على ما مر جوابه في كتبهم ان العقاب بعد
التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قبل افعل الله تعالى
وان كان واجبا عليه بمشيته وارادته فيصح تعليقه بهما قلنا
الواجب وان فعله بالارادة والمشية لا يحسن فرد الاطلاق تعليقه
بالمشية كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له
الخيرة في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق
بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دون ذلك لمن يشاء بل تقييد للمغفور له بمنزلة

ذلك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب
البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يجلع على من يشاء بمعنى انه
يفضل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض لان مغفرة
الصغاير عامة مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها
اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح
بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كان كبيرة في الغاية
واذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب قبل ان المغفرة هو التجاوز
عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغاير اصلا ولا بالكباير
بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما وفيه جواب
اخر لعل هذا الجواب ما ذكر في شرح المقاصد من انه القول بالاحباط
وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد تكفيك كانه ترك
عقابهم بالنار خلقا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع
انهم راضون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى فيه ان قصر المغفرة
على من يشاء يفهم منه انه ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقبا عليها
فيدل على ان الصغيرة معاقبة عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه ايضا فيكون انافيا لاثبات الجزء
الاخير من الدعوى تامل لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي
تقبيح الحال وتحقيق الباس حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي
هو رفع الدرجة لكن لا يدل على انها في حق اهل الكباير قبل
بل يدل لان جهة نفي النفع هو الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقا
ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اهل الشفاعة ثبت المدعى فتدبر
وفيه شيء تامل ولا يقبل منها شفاعة في شرح المقاصد التميم

انما يظهر ان هذا الجواب هو نفس تجويز الخلف في الوعيد وما ذكره بعيد لانه يذهب الى الذهن
عفى عنه

فيه ان يجوز ان يكون الاحصاء لمجرد اعلام المغفور قبيحة وشناعتها لا للمجازاة
وفعل الشائل لهذا
عفى عنه

قوله فتدبر رمز لكلام الفيل لعله اشارة الى الجواز بثبوت الشفاعة لغير
المجتنب عن الكبيرة
عفى عنه

للنفس البهيمة العامة يشير الى منع الدلالة اه وسند المنع
جواز كون الكلام لسلب العموم لا بعموم السلب كذا في شرح المقاصد
عدم المعنى بالنسبة الى غير المجتنب الخ القول لان غير
المجتنب عن الكبيرة للصغيرة يستحق العذاب ويغفر له الله تعالى
انه ساء عندهم والمجتنب عن الكبيرة صغايره مكفرة عندهم فلا يفيد
عدم معنى العفو في حقه تامل بالتخفيف ونحوه فيه ان اجزاء
الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث بخلاف خلود
اهل الكبيرة يعني فيلزم ارادة المعنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي
معا قال في شرح المقاصد لا كلام فان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق
والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل
المنقطع فيكون محتملا على انه في جملة مطلق المكث الطويل نفيا
للجواز والاشتراك فيكون اولى ثم انه المكث الطويل سواء جعل
معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار
او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهما جميعا
لاحتمال ان يكون اللام في لن لتقوية العمل لانه ابلغ لان الفاعل ضعيف
في العمل واما الفعل فقوي فيه لا يحتاج الى المقوي منسوبة
الصدق اه فيه اشارة الى ان النسبة المعتبرة بثبوت شيء الشيء هو
مصدر مبني للمفعول والا فمعناه كون الاثبات لا الثبوت على ما لا
يخفى مع انه التصديق يعم الظن بالاتفاق نقل عنه كون
الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور
العلماء وكلام منهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر
معه تجويز النقيض محل كلام من ان النوم ضد للادراك
سلمنا لكن لا اتحاد لمحلهما على ما يشعر به قوله صلى الله عليه وسلم نيام عيني

ولا ينام قلبي كما هو راي الاستاد فديذهل فيها فيه ان
حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة بعدم النوم
بلا شك لم يطر اعليه ما يضاده فيه انه كون النوم
ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لانه ضد الاعم ضد الاخص
قوله فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وانه لم يظهر على غيره عدم الخلاف
فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس
مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فالكون
ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب
وانه كابرت الروافض كذا في شرح المقاصد في اللغة التصديق
بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال
فلا نقل ارعن المعنى اللغوي الذي هو التصديق الى سايرما في القلب والا
فقبله نقل عن مطلق التصديق الى التصديق المخصوص كما يجيء ولا نزاع
فيه لانه المقصود بس الا انه الايمان هو التصديق بالامور المخصوصة
بالمعنى اللغوي والا لكان الخطاب اه اي اذا كان مرجع لفظ
الايمان نقل عن المعنى اللغوي عند اهل الشرع مع انه لم يتبين في
الشرع بمعنى آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته في الكتاب والسنة
بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات خطابا مجملا
يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال من غير استفسار مع
انه من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما
وقع الاحتياج لهم الى بيان ما يجب الايمان به نبيين وفصل بعض
التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن
تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم ليعلمكم

امرا بتكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا
بل تبيانا وجهلا لا كذا في شرح المقاصد قوله لانزاع ان الايمان
من المنقولات اه يعني لانزاع في انه نقل في الشرع من مطلق التصديق
الذي هو المعنى اللغوي للايمان الى التصديق بامور مخصوصة وانما المقصود
انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي للايمان وهو ما يعبر عنه
بگرويدن وراست كوى دانستن ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف
والتردد قوله ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ يعني انهم
لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت
بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب وعلى الاقرار به الا فرادا
كانت او تركيبا والحروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه
والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع قوله اذ لا دخل في الايمان
لتقبل لقوله فبطل ما قيل اه قوله ومن اضمر الاذعان اه لا دخل له
في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل يدل على
العكس تأمل قوله على سبيل الحقيقة فيه ان الحقيقة ليس الا اللفظ
المستعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فكيف يكفي الاشارة
المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه
موضوعا له اللفظ قوله انه حقيقة في الاقرار اي مطلقا سواء قام
دليل الايمان او لم يقم قوله لانا نقول هذا مذهب الرقاشي
والقطان فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار معرفة القلب حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق ايضا حتى
صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا قوله
ولهذا ذكروا عدم الاستغناء اي ولانه مواطاة القلب ليس بشرط
عند الكرامية ذكروا الكرامية عدم الاستغناء عما في القلب قوله

يدل على الكرامية يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد
كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية قوله لا على المصدق موافقته
من ذهب الى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا قوله واما
عطف الجزاء اه لكن عطف التفسير وارد كما في قوله تع اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة على ما قيل قوله وكفى بالظن حجة يعني ان
العطف بظاهره يقتضي المغايرة فيجب العمل به ما لم يرد عليه ما يزيله كما
في الظواهر قوله لان جزاء الشرط شرط يعني لو كان المشروط داخلا
في الشرط يلزم ان يكون جزاء الشرط وجزاء الشرط شرطا ايضا فيلزم ان يكون
المشروط شرطا نفسه وهو ممتنع وايضا فلا اقل من انه يلزم توقف الشيء
على نفسه قوله كما هو مذهب الجبائيين نقل عنهما بان
ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر
وعمر رضي الله عنهما قوله واما جعل التكليف اه
بالايمان تكليف بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديقي
الذي هو من الكيفيات النفسانية او الانفعال مكلفا به فهو
عدول عن ظاهر قولهم اه لان ظاهره التكليف بنفس الايمان
او بتحصيله وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل ايضا عدول
عن الظاهر ومعنى وجوب المعرفة ح وجوب تحصيل المعرفة ومعنى
امتناع حصول الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنا مصدقا
لكن لا بمثابة ذلك العدول تأمل قوله والحق ان النظري مقدور
اي فلا يكلف في كونه مكلفا به ومكتسبا ولو بالواسطة وبحسب
التحصيل تأمل قوله ولذا قد يعتقد نقيضه يعني لو لم يكن مقدورا
بل اضطراريا لما اعتقد نقيضه صلة ما والضمير راجع الى
النظري وظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري

قوله اذ لا دخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل اي لانه اذا كان الايمان هو التلفظ بكلمتي الشهادة فيكون مؤيدا للكرامية والغرض ان الايمان ليس هو التلفظ فقط

قوله ان الايمان ليس هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط بل هو التصديق القلبي مع التلفظ بهما

قوله وكفى بالظن حجة يعني ان العطف بظاهره يقتضي المغايرة فيجب العمل به ما لم يرد عليه ما يزيله كما في الظواهر قوله لان جزاء الشرط شرط يعني لو كان المشروط داخلا في الشرط يلزم ان يكون جزاء الشرط وجزاء الشرط شرطا ايضا فيلزم ان يكون المشروط شرطا نفسه وهو ممتنع وايضا فلا اقل من انه يلزم توقف الشيء على نفسه قوله كما هو مذهب الجبائيين نقل عنهما بان ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله واما جعل التكليف اه بالايمان تكليف بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديقي الذي هو من الكيفيات النفسانية او الانفعال مكلفا به فهو عدول عن ظاهر قولهم اه لان ظاهره التكليف بنفس الايمان او بتحصيله وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل ايضا عدول عن الظاهر ومعنى وجوب المعرفة ح وجوب تحصيل المعرفة ومعنى امتناع حصول الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنا مصدقا لكن لا بمثابة ذلك العدول تأمل قوله والحق ان النظري مقدور اي فلا يكلف في كونه مكلفا به ومكتسبا ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل قوله ولذا قد يعتقد نقيضه يعني لو لم يكن مقدورا بل اضطراريا لما اعتقد نقيضه صلة ما والضمير راجع الى النظري وظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري

قوله ان الايمان ليس هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط بل هو التصديق القلبي مع التلفظ بهما

قوله اقول جبا بتخفيف الباء اسم قرية من قرى كارزون والظاهر ان الجبائي نسبة الى جبا لكن وجدت كونه جبائيا يحتاج الى النقل الصحيح فلا يحتاج الى اعتبار التغليب فتأمل

قوله ان الايمان ليس هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط بل هو التصديق القلبي مع التلفظ بهما

قوله وكفى بالظن حجة يعني ان العطف بظاهره يقتضي المغايرة فيجب العمل به ما لم يرد عليه ما يزيله كما في الظواهر قوله لان جزاء الشرط شرط يعني لو كان المشروط داخلا في الشرط يلزم ان يكون جزاء الشرط وجزاء الشرط شرطا ايضا فيلزم ان يكون المشروط شرطا نفسه وهو ممتنع وايضا فلا اقل من انه يلزم توقف الشيء على نفسه قوله كما هو مذهب الجبائيين نقل عنهما بان ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله واما جعل التكليف اه بالايمان تكليف بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديقي الذي هو من الكيفيات النفسانية او الانفعال مكلفا به فهو عدول عن ظاهر قولهم اه لان ظاهره التكليف بنفس الايمان او بتحصيله وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل ايضا عدول عن الظاهر ومعنى وجوب المعرفة ح وجوب تحصيل المعرفة ومعنى امتناع حصول الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنا مصدقا لكن لا بمثابة ذلك العدول تأمل قوله والحق ان النظري مقدور اي فلا يكلف في كونه مكلفا به ومكتسبا ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل قوله ولذا قد يعتقد نقيضه يعني لو لم يكن مقدورا بل اضطراريا لما اعتقد نقيضه صلة ما والضمير راجع الى النظري وظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري

هو العلم النظري لا المعلوم فالاولى ان يقال قد يعتقد نقيض
متعلقه — وليس بمختار عند الشارح قال في شرح المقاصد
ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون
الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة
بما القي عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي
صلى الله عليه وسلم كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى
بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم
فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم
بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي وبما يقع في القلب من غير
اختيار ولا ينظم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع
تامل انتهى — فتامل لعل وجهه ان الخضوع والانقياد ليس نفس
التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد
على ما مر فلا يكون ناقضا تدبر — واما قلنا كذلك اي انما قدرنا
احدا من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها واهل البيت
مستثنى لكثرت البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولو قدر هكذا فما وجدنا في قرية لوطا
بيتا من المؤمنين الا بيتا واحدا من المسلمين لم يلايم كلمة من البيانية
الا بتاويل راجع الى المعنى الاول مع عدم ملابكة كلمة من تامل
عن استبصار — فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فقد عرفت
انه لا اعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه اخص
وهو اعم من الترادف كما يدل عليه قوله لانه الاسلام هو الخضوع اه
والتساوي كما يدل عليه التاييد بالاية على تقدير تمامه

اي فيما ارسل اه فسره به ليعم الاخبار بالامر والنهي ايضا — فبينهما
تغاير ظ اي بحسب المفهوم وان لم يتغايرا بمعنى عدم الانفكاك
— والاولى ان يقال اه حاصله ان الآية صريحة في تحقق قولهم
اسلمنا بدون الايمان لا في تحقق الاسلام بدونه لانه قولهم اسلمنا
لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان فرد الجواب الاول اثبات
ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثاني — معارضة
في المقدمة وهي قوله الاسلام هو الخضوع والانقياد للوهيته
قوله والتصديق لا يستلزم الاعمال نقل عنه برسئدك اليه
قوله لا التصديق القلبي — لا امن من ان يشوبه اه سيما
عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى المتداولة
كذا في شرح المقاصد — من علم الله تعالى انه آه اسعادة من علم
الله تعالى — وليس لممتنع اه قال في شرح المقاصد المنكرون
للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتدادبهم ومنهم من قال بعدم
الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من
لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى
وعلمه بالجزئيات وخلو الملك على البشر ونزوله من السموات
ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالملحدين في الخلافة وعدم
المبالات ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهو لا واحاد
واياس من الطوائف لا طائفة معينة بكونها هاهنا وخلة
ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم اشارة الى دفع
شبهة البراهمة تقريره على ما في شرح المقاصد انه ما جاء النبي صلى الله
عليه وسلم اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل
وان لم يكن نبيا او مخالفا له فيجتنب عنده فيرد ويترك وان جاء به

وجه الاولوية عدم استعار التغاير بوجه من الوجوه واما الجواب الاول
ففيه اثبات المغايرة بينهما في الجملة فافهم

وجه التامل ان بين كلام الشارح مخالفة وبعد اراد بالاستسلام
الوضع بقيد ان الملازم بالكسر وهم فلا مخالفة فافهم

النبي صلى الله عليه وسلم اولا يكون حسنا عنده ولا قبيحا فيفعل
الحاجة لانه مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمه
للاحتياط وتقريب الجواب انه ما يوافق العقل قد يستقل بموافقته فيعلمه
النبي صلى الله عليه وسلم ويؤيده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد
وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم
فيدفعه النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع عند الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه
قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه مع ان العقول متفاوتة
فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام
وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها

احتراز عن مثل نطق الجماد ونحوه اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد
فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسين البصري فعل من
افعال الله تعالى او قايم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال
بعض الصحابة هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا
في شرح المقاصد في شاهد دعواه فيما جعله شاهدا لدعواه
وتعجيز المبعوث عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول لخصمك فلانا اذا ادعى نبوة
الفعل ونازعك للغلبة ولخصمك القرايا قوا وبالتحدي تحصيل
ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت
لم يكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير استعارة منه
بالتحدي كذا في شرح المقاصد وعدم الطعن المراد بالشرايط
ههنا قبول الحديث والعمل به لا شرايط الراوي ولهذا عد عدم الطعن
منها مع انه احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير راويه وظهر
انه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث واما شرايط
الراوي المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول قليلا مل واعلم

ان العقل هو نور يبصر به القلب المطبوع انتهى وادرك الحواس باطنه
بتوفيق الله تعالى وعلامته نظهر فيما بانى به ويذره والمعتبر ههنا كماله
وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه
وحفظ لفظه والثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله
ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة
وهي الانزجار عن محظورات دينه والمعتبر ههنا ما لا يؤدي الى الجرح
وهو رجحان جهة الدين والعقل على هوى النفس وشهوته والاسلام
هذا الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه
وشرايعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق كل ما اتى
به النبي صلى الله عليه وسلم ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان
ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من غيره والاول على اربعة اوجه
الاول ما انكره صريحا والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرؤية او بعدها
او لم يوافق تاريخه وتاليهما ان يعين بعض ما احتمله الحديث تاويلا
او تخصيصا وارابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول
يشترط عدمه في الاربعة والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد
الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط
عدمه لانه ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية
والنوع الثاني من الطعن هو ما يلحقه من قبل غير راويه فاما ان
يكون من الصحابي او من ائمة الحديث او لا باعتبار بطعن غيرهما
والاول اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن او يكون
والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني اي الطعن من
ائمة الحديث اما ان يكون مبهما او مفسرا السبب الجرح والاول يشترط
عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان مفسرا بما هو جرح مزعاف عليه

والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والمعصية وما يس
بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل
الارسال والاسكتار من فروع الفقه ومثال ذلك كذا قرئ في بعض
كتب الاصول فلا يدخل تحت التصديق اه فانه المتجه ان
وثق على صدقه فعلما هو متذكره وعامد اليه وتأمل ما كان من النسيان
وخطئات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب
هناك نقص له لالتهاكذا في شرح الموقف انه الفساد في
الظهور اه يعني لا لانم ان صدور الكبيرة يؤدي الى النقرة المذكورة وانما
يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور القا
النفس في التهلكة وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين او عدمهم
او كثرة الى الجن بطريق صرف النسبة الى غيرهم كما في قوله تعالى
في حق آدم وحواعليهما السلام جعلا له شركا فيما اتاهما اي جعل اولادهما
له شركا بدليل قوله تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد
بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ترك الاولى وكونه قبل البعثة
كذا قيل يحمل العام على ما عدا الخاص المقابل بمعنى انهم معصومون
عن غير ما نقل عنهم بجواز ان يكون الخيرية بحسب بعض الجهة اه
قيل انه اضافة الخير الى الامة يشعر بالجبلية اي جبلية كونه خيرا بينهم
من حيث كونهم امته له عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه توجيه اخر
غير التوجيه الذي في الشيخ تامل اذا الاصل هو الاتصال اي
في الاستثناء ودونه الانقطاع وقد يجاب بانه امر الاعلى اه
يعني بجواز ان يكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر
الملائكة عن ذكرهم فانهم اذا علم انه الاكابر مأمورون بالسجود لآدم

علم انه الاصاغر ايضا مأمورون به والضمير في فسجدوا للقبيلتين
كانه قال فسجدوا المأمورون بالسجود الا ابليس باز المراد
رؤيا هزيمة الكفار وقوله رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن سليم كون
الرؤيا رؤيا النومية وتأتي في الشرح منع انه الرؤيا رؤيا النومية مستند
بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشاف لعل الله اراه
مصارعهم في منامه فقد كان يقول عين وردما بدر والله لكأني
انظر الى مصارع القوم وهو يومي الى الارض ويقول هذا مصرع فلان
هذا مصرع فلان فلم تقف عن فرس بما اوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
من امر بدر وما اراه في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويسخرون
ويستعجلون به استهزاء وتعني الاية انه الايات فما يرسل بها
تخويفا للعباد وهو لا وقد خوفوا بالعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر
فما كانه ما اريناك في منامك بعد الوحي اليك الا فتنة لهم حيث
اتخذوه سخريا وخوفوا بالعذاب الاخرة فاثر فيهم فقبل تمثيلا
رؤيا على قول المكنة بين هذا ايضا منع انه الرؤيا رؤيا النومية ويصح
جوابا عن الاية ورواية المعاوية فالاسبب تقديمه على ما اخر عنه
وفي الكشاف حيث قال له لعلها رؤيا انبتها وخيال خيلها اليك
استبعادا منهم كما سمى استبعادا باسمها عنه الكفرة نحو قوله تعالى
اين شركائي فزاغ الى الهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل
رأى في النام انه يولد الحكم بنو فلان منبره كما يتداول الصبيان الكرة
بلا دعوى النبوة اشارة الى خيانة مذهب من ذهب الى
امتناع كونه الكرامة على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية
واعتضد بخوارق العادة لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن درجة الولاية
فانه للمجوزين كلهم مذهب احدها هذا وثانيها انه يمتنع كونها بقصد

واختيار من الولي وقالها شتان كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي كما نقلناه
البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات يمتاز عن
المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا ان كل خارق
للعادات في معرض الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى
النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله تعالى لا تسحق الكرامة بل اللعنة
والاهانة كذا في شرح المقاصد اكثر من ان يحصى اه يرد عليه انه ما بعد
من لا يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة
اجاب الشارح عنه في شرحه للمفتاح بانه كلمة من متعلقة بفعل متضمن اتم
التفضيل او متباعد في الكثرة من الاحياء وردده الشريف قدس سره با
من اذا لم يمكن تفضيله نقله استعمال فعل التفضيل بدون الاباء اللغة
فلا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر ما يمكن ان يحيى الا انه يشوح
في العبارة اعتمادا على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشريف بان
من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى بعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلقها
وفيه انه لا خفاء ان امثال الكرامات المذكورة ليس باكثر من خلقها بل الامر
بالعكس فلا يجوز انه يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما
لا كثرة فيه فحيث لا يكون للتفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل
والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون ازيد في المفضل حتى
عليه وقد يؤول بحذف المضاف اي من ذوي انه بكثرة اي من امر ذوي كثرة كذا
قرره الشريف في شرح المفتاح هنا وعليك بالنقل قال النبي صلى الله عليه وسلم
ما طلعت الشمس او قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء رضي الله عنه حين كان
يمشي امام بكر انمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس الحديث
كذا في شرح المقاصد ومثل هذا السوق يكون لاثبات افضلية المذكور
وهو ابو بكر رضي الله عنه وان كان ظاهره في افضلية غير المذكور وذا يكون

قيل هذا الجواب ضائع لان ما ذكر من شرط عدم تمكن الغير من الاتيان
بمثل ما اتى به المتحدي عليه الصلوة والسلام حيث يدعي عند التحدي
بمثل ما اتيت به فذلك الثاني هو الاتيان بالمثل على سبيل المقابلة
عليه السلام انه لا يأتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لا انه
غير مشروط براءة لولي او معجزة لنبي اخر نعم قد يرد في بعض الخوارق نفس
ما وقع لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن وكهو لا يتأتى في العالم بان كل ما وقع
معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي كذا في شرح المقاصد

بالمساواة ايضا وكهذا افاد انه ابا بكر افضل من ابي الدرداء والمبرد
انه الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي تفضيله
احدهما ثبت افضلية الآخر ينبغي ان يخص النبي صلى الله عليه وسلم
يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وقد
تفضيله على سائر الامم فمعلوم من كونه امة محمد صلى الله عليه وسلم خير الامم
او يراد بالبعدية البعد الزماني ويراد بالنبي الجنس وبضمير المتكلم مع الغير
الموصوف من جميع الامم وان كان غير ظاهر من العبارة تأمل
بغوا عن طاعته ضمن بمعنى الخروج فعداه بعن والمعنى لغوا عليهم خارجين
عن طاعته او خرجوا عن طاعته باغين عليه لان العقل في صورة التفسير
يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مرادا بلفظ محذوف يدل عليه
ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل صلة المحذوف كما وقد ينعكس
والاول اولى وارجح اذ لا شك ان المتضمن جعل كالمنفصل فيه فتضمن المتضمن فيه
فجعله تبعا للمذكور اولى من عكسه واما ما قيل من انه ذكر صلة المتروك في
يدل على انه المقصود فيرد عليه انه ذلك انما يدل على ان المتروك مراد
بالجملة والا لم يكن مرادا اصلا كذا في كشف الكشاف فان
وجوب المعرفة اه فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم
يعرف امام زمانه انه وجد في زمانه امام لما خلا الزمان عن امام
اي ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قائم لرسوم الضلالة قائم بحماية
بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهرا ان يقال
فكذا الملزوم لانه ترك الواجب معصية يعني ان المراد بقوله
الشارح فعلى ما ذكره ايراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام
وحاصله انه لو وجب لزم ان يعصي الامة كلهم واللازم باطل والملزوم
مثله واما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب ترك الواجب

حاصله انه لابد في الحصول عادة

معصية واما بطلانه اللازم فلانه المعصية ضلالة والامة لا تجمع على الضلالة

فلا اشكال اصلا ولا قبل حلفا العباسية ولا بعدهم على ان

مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث

عصيانه من كان في زمانه امام ولم يعرفه لا عصيان كل الامة

انه مالها وغايتها ذلك حاصله انه تعريف بالغاية ولا يخفى انه عبارة

رحمه الله عليه بعد عنه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقبل النظر

انه العصمة كالشجاعة مثلا يطلق على مبدا الآثار وعليها ايضا والمعرف

في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد

هو الاول وفيه ان المناسب هنا ذكره كما في شرح المقاصد لانه انما تم

به والما في هذا الشرح فلا نفع له في تمام الكلام بل له ضر على ما عرف تامل

ثم انه الظلم المطلق اه يعني انه الوارد في الاية الظلم المطلق

وهو اخص من المعصية لانه الظلم هو المتعدي على الغير والمعصية اعم منه

ومن المتعدي على النفس والمراد انه الظلم اذا ذكر مطلقا بكونه للمراد

المتعدي على الغير وفي الاية ذكر مطلقا والا فالمتعدي على النفس ايضا

ظلم على النفس تامل فانه محل تامل والقدح في الخلفاء الراشدين

مع القطع بانه ليس المبحث عن احوالهم واشخاصهم وفضلهم كيف

تعلن افعال المكلفين واورجت في تعريفه حيث قالوا

هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما

يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين

والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة

وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا السياسة

من جعل الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا في شرح

المقاصد فالضمير لاحدهم اي ما بلغ نصيف احدهم وقوله

فالضمير للمتداي ما بلغ نصيف مد احدهم وحاصل معنى الحديث انه

لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال

احدهم بانفاق مد طعام ونصيفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص بصدق

النية وكمال النفس قال الطيبي رحمه الله عليه ويمكن ان يقال ان تفضيلهم

بحسب فضيلة انفاقهم وعظم موقعه عين المحبة المتعلقة له

ومثل هذا المعنى احد محتمل قوله صلى الله عليه وسلم ومن اذاهم فقد اذاني

الحديث وتغيير الاسلوب ح للتفنن فالعبارة والمحتمل الثاني ان

ايذاهم سبب لايذائي على عكس قوله فبحبي احبهم وببغضي ابغضهم

وللاشارة الى هذا عبر الاسلوب قال الطيبي رحمه الله عليه في معنى الحديث

اي بسبب حبه اياي احبهم اي فانما احبهم لانه يحبني وانما ابغضهم لانه

يبغضني والعياذ بالله تعالى وعلى كلا المعنيين فاحب والبعض في قول

النبي صلى الله عليه وسلم فبحبي وببغضي مصدر انه مضافان الى المفعول

قوله يدل على انه المناط اي على انه الوصف هو المناط والعلة

لذلك اللعن كما هو في امن الجاهل اعلم ان اللفظ اذا ظهر

منه المراد اما ان تثبت زيادة الايضاح فتقول اللفظ اما ان يظهر منه

المراد اولا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم والاول اما

ان يحتمل التاويل اولا والثاني المفسر والاول اما ان يساوي احتمال

المراد اولا والاول النص والثاني الظاهر فان خفي منه المراد فاما ان يخفى

بعارض او لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك اولا والثاني

المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا او نقلا والاول المشكل والثاني

المجمل فعلم بذلك ان المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا التاويل

والمفسر لفظ ظهر منه المراد ويحتمل النسخ دون التاويل والنص لفظ ظهر منه

المراد ويحتمل النسخ والتاويل وبين لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر منه

قوله يعني المصدر مضاف الى الفاعل والمفعول محذوف والضمير راجع الى الموصول

قوله اي ان المناط فجاز اللعن على من اتصف بتلك الاوصاف وان لم يتحقق

قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد اه ان ذلك ليس بمهم على ما احد في الحقيقة بل هو مهم

على من يريد تخصيص عمومه وبيان مجمله والجواب بانه فاعلم من رحمة الله عليه فاعلم

قوله اي ان المناط فجاز اللعن على من اتصف بتلك الاوصاف وان لم يتحقق

قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد اه ان ذلك ليس بمهم على ما احد في الحقيقة بل هو مهم

على من يريد تخصيص عمومه وبيان مجمله والجواب بانه فاعلم من رحمة الله عليه فاعلم

قوله اي ان المناط فجاز اللعن على من اتصف بتلك الاوصاف وان لم يتحقق

قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد اه ان ذلك ليس بمهم على ما احد في الحقيقة بل هو مهم

على من يريد تخصيص عمومه وبيان مجمله والجواب بانه فاعلم من رحمة الله عليه فاعلم

قوله اي ان المناط فجاز اللعن على من اتصف بتلك الاوصاف وان لم يتحقق

قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد اه ان ذلك ليس بمهم على ما احد في الحقيقة بل هو مهم

على من يريد تخصيص عمومه وبيان مجمله والجواب بانه فاعلم من رحمة الله عليه فاعلم

المراد واهمل النسخ والتاويل ولم يسن لاجل ذلك المراد والخفي لفظ
خفي منه المراد بعارض والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا
والمجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا والمتشابه لفظ خفي منه المراد
لنفسه ولم يدرك اصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه
وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب النافين بالتاويل
واما على مذهب اهل الوقف فهي كثيرة بثيرة فلا احتياج
الى الجمع اي الذي استشكله الشارح وقس عليه قوله امن اي
على تقدير كونه الجازم آمنا لعدم اتحاد القائل او القابل لعدم
تكفير احد من اهل القبلة السيخ الاشعري وبعض متابعيه وهو اكثر اصحابنا
وبه يشعر ما قاله الشافعي رحمه الله عليه لا اشهد بشهادة كل من اهل الاهواء
الا الخطابية لانهم لا يستحلون الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله عليه
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال تكفير من
يخلق القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين ونحو ذلك البعض
الآخر من المعتزلة وهو قولهم وقال ابو حنيفة لا نكفر احدا من اهل القبلة
فلا واختار الامام الرازي انه لا يكفر احد من اهل القبلة
يجوز ان يكون اخبارا قبل ان يخفى ان مثل هذه المناقشة يجري في اجابة
المؤمنين لكن لما كان الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب
التوقف بما ذكر في المناقشة واما اجابة المؤمنين فلا تعارض في
ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تامل وبه يحصل
التوفيق بين الآية والحديث الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين
الا في ضلال اي في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان دعوا الله لم يجبه وان
دعوا الالهة لم يستطع اجابتهم كذا في شرح الكشاف والحديث
ما روي انه دعوة المظلوم وانه كان كافرا يستجاب وتقدم الباء المجرورة

المقبه

تنبيه اصابنا من قال بكفر المخالفين في ما ذكر من مسئلة الصفات وخلق الاعمال
ظاهر جهله لانه ان قال بكفر المجبرة كافر وان شك في كفره فهو كافر وان شك
في من شك في كفره فهو كافر
منه

المقيد للتخصيص لشكل لتوقف بحمل الكفر في الحديث على كفران
النعمة كما بالغنم لصاحب الحرث وقد استوت قيمتها
اي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف الغنا
قوله وهو ان يدفع الحرث الخ هذا اذا كان في شريعتهم واما في
شريعتنا فالضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة
سائق او قائد وعند ابي حنيفة رحمه الله عليه يجب الضمان بالليل
وقال الخصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها كما نبه به قوله
غير هذا ارفق كانه قال هذا حق وغيره اجنى وايضا يفهم من
قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما اصابتهما في فصل الخصومات والعلم
بامر الدين وفي كشف المنار انه تخصيص سليمان بفهم القضية
يقتضي ان يكون الآخر خطأ اذ لو كان ترك الافضل لما مدح سليمان
عليه السلام الآخر اعترض على داود عليه السلام لانه الآخر اعترض على
رأي من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبي فتامل وفيه ايضا
قال المجاهد كان هذا قبل ان يصلي وما فعله داود عليه السلام كان حكما
والصلح خير وحكم لم يفعله كونه من محل البحث اعترض عليه
بانه الاجماع اي الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في
الحكم الغير الاجتهادي اه فاما ان يخص يعني ان ظاهر
الآية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر
فلا بد من تاويلها على وجه يندفع به المنافاة فاما ان يخص من آل
ابرهيم وال عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الآية
ان الله اصطفى آل ابرهيم وال عمران الا غير الانبياء منهم على
العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى
ان الله اصطفى آل ابرهيم وال عمران انبيائهم وعامتهم على العالمين

سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما لانحصار العام القابل للخصوص
فى هذه الآية فى هذين اللفظين لكن الثانى اولى لما ذكرنا ولمكان
هذا الاحتمال اردف الشارح هذا الوجه بقوله ولاخفاء كنزع
الخفاه وهذا غير معقول لاحتمال عود شئ لا يجوز الى النزاع مثل
واجدانه المركب صفات فاضلة يضمحل اه مثل الاخلاص
الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى
التى هى الثمرة ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى
واقوم لانه طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة
كذا فى شرح المقاصد وعن جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم
قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت الملائكة يا رب
خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة
قال لا اجعل من خلقته بيدى ونفخت فيه من روحى كمن قلت له كن فكان
رواه الامام البيهقى فى شعب الايمان من المشكاة وفى هذا الحديث دلالة على
تفضيل البشر على الملائكة والحمد لله على الاول والآخر والصلوة على
النبى فى الظاهر والباطن وعلى آله وصحبه شرف الانام المتاخر

تم الكتاب بعون الملك الوهاب فى اليوم
السادس والعشرين من شهر رمضان المبارك
سنة اربع عشرة ومائة والف من هجرة المصطفى
الحقه مصطفى بن محمد الشهير بالسليم زاده
السراج عفى الله عنهما
الملك
البارى

يقول العبد فى بدء الامال — لنوحيده بنظم كاللآل

آله الخلق مولانا قديم — وموصوف باوصاف الكمال

هو الحى المدبر كل امر — هو الحق المقدر ذو الجلال

مريد الخير والستر القبيح — ولكن ليس يرضى بالمحال

صفات الله ليست عين ذات — ولا غيرا سواه ذا انفصال

صفات الذات والافعال طرا — قديمات مصونات الزوال

وغير ان المكون لا كشئ — مع التكوين خذه لا تحال

لسمى الله شيئا لا كاشيا — وذانا عن جهات الست خال

وليس الاسم غير المسمى — لدى اهل البصيرة خير آل

وما ان جوهر ربى وجسم — ولا كل وبعض ذو اشتمال

وما القران مخلوق فقولى — كلام الرب عن جنس المقال

ورب العرش فوق العرش لكن — بلا وصف التمكن والاتصال

ولا يمضى على الديان وقت — واحوال وازمان بحال

ومستغن الهى عن سواه — واولادا وانات او رجال

كذا عن كل ذى عون ونصر — تفرد ذو الجلال والمعال

بمبتدع الخلق فهو ائم يجبى — فيخبرهم على وفق الخصال

لاهل الخير جنات ونعمى ... وللكفار ادراك النكال

يراه المؤمنون بغير كيف ... وادراك وضرب من مثال

فيسون النعيم اذا راوه ... فيا خسران اهل الاعتزال

وما التشبيه للرحمن وجها ... فصن عن ذاك اصناف الاهال

وما ان فعل اصلح ذو افتراض ... على الهادي المقدس ذي التعال

وفرض لازم تصديق رسل ... واملاك كرام بالتوال

وختم الرسل بالصدر المعلى ... نبي هاشمي ذي جمال

امام الانبياء بلا اختلاف ... وتاج الاصفياء بلا اختلال

وباق شرعه في كل وقت ... الى يوم القيمة دار نحال

وحق امر معراج وصدق ... ففيه نص اخبار عوال

وان الانبياء لفي امان ... عن العصيان عمدا او نغزال

وما كانت نبيا قط انثى ... ولا عبد وشخص ذو افتعال

وذو القرنين لم يعرف نبيا ... كذا لقمان فاحذر عن جدال

وعيسى سوف يأتي ثم يبوى ... لدجال شقي ذي خبال

كرامات الولي بدار دنيا ... لها كون فهم اهل التوال

ولم يفضل ولي قط دهرا ... نبيا او رسولا في انتحال

وللصديق رجحان جلي ... على الاصحاب من غير احتمال

وللفاروق رجحان وفضل ... على عثمان ذي النورين عال

وذو النورين حقا كان غيرا ... من الكرار في صف القتال

وللكرار فضل بعد هذا ... على الاصحاب طرا الايبال

وللصديقة الرجحان فاعلم ... على الزهراء في بعض الخلال

ولم يلعن يزيدا بعد موت ... سوى المكثار في الاغرا غال

وما المقتول مقطوع الاجل ... بلا ريب يا اهل المقال

وايمان المقلد ذو اعتبار ... لانواع الدلايل كالنضال

وما عذر لذي عقل بجهل ... بخلاق الاسافل والاعال

وما ايمان شخص حال يأس ... بمقبول لفقد الامتثال

وما افعال خير في حساب ... من الايمان مفروض الوصال

ولا يقضي بكفر وارتداد ... بعهرا وبقتل واختزال

ومن ينوار تدادا بعد دهر ... يصر عن دين حق ذا انسلال

ولفظ الكفر من غير اعتقاد ... بطوع رد دين باغتفال

ولا يحكم بكفر حال سكر ... بما يهذي ويلغوا بارتحال

وما المعدوم مرتبا وشيأ ... لفقه لاح في يمن الهلال

وان السحت رزق مثل حل ... وان يكره مقال كل قال

وفي الاجداث عن توحيد ربي ... سيسبلي كل شخص بالسؤال

كفار الفساق بغضا ... عذاب القبر من سوء الفعال

حساب الناس بعد البعث حق ... فكونوا بالتحرز عن وبال

ويعطى الكتب بعضا نحو يمنا ... وبعضا نحو ظهر والشمال

وحق وزن اعمال وجرى ... على متن الصراط بلا اهتبال

وللجنات والنيران كون ... عليهما مر احوال خوال

ولا يفنى الجحيم ولا الجنان ... وما اهلوهما اهل انتقال

وذو الايمان لا يبقى مقيما ... بشوم الذنب فى دار الاشتعال

ومرجو شفاعة اهل خير ... لاصحاب الكبائر كالجبال

وللدعوات تاثير بليغ ... وقد ينفيه اصحاب الضلال

ودنيانا حديث والهيولى ... عديم الكون فاسمع باجتزال

وفى الاذهان حق كون جزء ... بلا وصف التمكن والاتصال

لقد

لقد البست للتوحيد نظما ... بديع الشكل كالتسحر الحلال

يسلى القلب كالبشرى بروح ... ويحيى الروح كالماء الزلال

فخوضوا فيه حفظا واعتقادا ... تنالوا اجنس اصناف المنال

وكونوا عون هذا العبد دوما ... بذكر الخير فى حال ابتهال

لعل الله يعفوه بفضل ... ويعطيه السعادة فى المال

وانى الحق ادعو كل وقت ... لمن بالخير يوما قد دعا ل